DER INDISCHE UND DER DEUTSCHE GEIST

VON HERDER BIS ZUR ROMANTIK.

EINE LITERARHISTORISCHE DARSTELLUNG.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN

VORGELEGT VON

PAUL TH. HOFFMANN
AUS PUTLITZ

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

TÜBINGEN 1915. DRUCK VON H. LAUPP JR.

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. v. Fischer.
17. Juni 1915.

MARTIN KORSANKE,

MEINEM LIEBEN TREUEN FREUNDE.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41553625_0061

INHALT.

VORBEMERKUNG VII
EINLEITUNG 1

ERSTES KAPITEL: HERDER 2

Das Bild von Indien in den „Ideen“: Die Quellen (2). Herders Bild aufgebaut auf der Hypothesis vom goldenen Zeitalter (5). Subjektive Färbung und Idealisierung (6). Einführung indischer Literaturdenkmale ins Deutsche: Forsters Uebersetzung der Śakuntalâ (9). Die „Gedanken einiger Bramanen“ (10). Quellen und Uebersetzungstechnik (11). Briefe über Śakuntalâ (16). Von indischer Kunst und indischer Maßlosigkeit (17). Deutsche und indische Seelenwanderungsgedanken (19). „Die Entzauberung“ (21). Letzte Beschäftigung mit indischer Literatur: Festigung des Idealbildes von Indien (22).

ZWEITES KAPITEL: GOETHE 24

Die Erlebniselemente Goethes: Orient — Indien. Bearbeitung indischen Stoffes: „Der Gott und die Bajadere“. Quellen (24). Wandlung des Gehaltes der indischen Legende (25). „An Sami.“ Indien und der Divan (26). „Zu Howards Ehrengedächtnis“, Motive aus dem Meghadûta (28). Goethes Gestaltungstrieb und die indische Mißachtung der Form (30). Der Paria und die abendländische Literatur: Delavigne und Beer (30). Goethes Legende. Quellen und Verwendung derselben (32). Ausdeutung des Stoffes: Goethes und des Inders Menschenbestimmung (33). Einwirkung indischer Geistestechnik: „Vorspiel auf dem Theater“ (35). Goethe und das indische Wesen überhaupt: Indische Studien (36). Die Śakuntalâ im deutschen Klassizismus (39). Schiller und Indien (40). Goethes Urteile über Śakuntalâ (41). Gîtagovinda (42). Râmâyaṇa (43). Gegenständliche Anschauung Goethes von Indien (43). Abneigung gegen indische Groteske (44). Indische Philosophie. Die Bhagavadgîtâ und der ästhetische Humanismus; W. v. Humboldt (47). Goethes kontinuierliche Weltanschauung und indische Systematik (49).

DRITTES KAPITEL: DAS SUCHEN NACH DEM MYTHOS. 52

Der Glaube an die objektive Wahrheit der Mythologie. Die Philosophie vom irrationalen Weltgrund und der indische Mythos (52). Friedrich

Majer: Eingang Indiens in die romantische Atmosphäre (53). Die reinste Offenbarung im indischen Mythos (55). Görres' Anschauung vom Irrationalen und die Upaniṣadlehren (57). Creuzer (58). Koordination des indischen Mythos mit den anderen Mythen durch Schelling (59).

VIERTES KAPITEL: DIE SCHLEGEL 60

Fr. Schlegels Streben nach einem neuen Mythos (60). Das Ideal der Romantik in Orient — Indien gesucht (61). Die Welt der aufgegebenen Persönlichkeit und Indien (62). Novalis: Seine Sehnsucht nach einem Traumindien (62). Romantische und indische Passivität (63). Die indische Heimat und die blaue Blume (65). Synthese von Philosophie und Poesie in Indien (66). Verwandtschaft zwischen Inder und Deutschromantiker und ihr Unterschied (67). Romantische Seelenwanderung (68). Friedrich Schlegel (69). Die innere Tragik seines Wesens (70). Der Weg seiner indischen Studien zugleich der Weg, auf dem wir seine Entwicklung bis zur Katastrophe verfolgen können (71). Sein romantisches Einheitsideal in Indien. Lucinde (72). Pariser Jahre (74). Die Katastrophe — „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier" (77). Irrtum und Wahrheit dieses Büchleins (78). Grundlegung der Indologie (79). Fr. Schlegels Uebersetzungen aus dem Indischen (82). Ferneres Verhalten zu Indien (84). Wilhelm Schlegel: Ablösungsprozeß des indischen vom deutschen Geiste (85). Wilhelms Werdegang und seine Beschäftigung mit Indien (86). Pflege der indischen Gedankenwelt: Arbeitsprogramm (89). Indische Bibliothek (89). Wilhelms Verhalten zu Friedrich in indischen Dingen (90). Seine Eitelkeit (91). Uebersetzungen. Unfähigkeit, Ausdrucksmittel zu schaffen (92). Franz Bopp: Seine Uebersetzungstechnik (95). Gegensatz zu W. Schlegel (97). Dessen Epigramme (98). Schlußbetrachtung (99).

VORBEMERKUNG.

Im dritten Kapitel ist Friedrich Majer eine ausführlichere Betrachtung gewidmet worden. Erich Schmidt hatte mir gegenüber geäußert, man möchte dem Manne, den selbst die allgemeine deutsche Biographie vergessen, ein wenig Aufmerksamkeit schenken. Aus dankbarer Pietät gegen meinen teuren verstorbenen Lehrer habe ich diesen Wunsch gern zu erfüllen versucht.

Zu lebhaftem Danke verpflichtet fühle ich mich auch Herrn Prof. Dr. v. Fischer und Herrn Prof. Dr. v. Garbe für die freundliche fördernde Teilnahme, die sie meiner Arbeit geschenkt haben.

Einleitung.

Die folgenden Blätter wollen zeigen, wie der deutsche Geist bei der im achtzehnten Jahrhundert lebhaft beginnenden Wiederentdeckung des Orients die Zeugnisse der indischen Kultur aufnahm. Sie wollen zeigen, wie er den indischen Geist widerspiegelte mit den besonderen Spiegeln des Klassizismus und der Romantik. Sie wollen zeigen, welche Wellen die Beschäftigung mit Indien in der deutschen Literatur hervorrief, bis sich die indische Philologie selbständig entwickelte.

Wir berücksichtigen daher indisches Geistesleben nur, soweit es sich innerhalb der deutschen literarischen Sphären bewegt. Und da handelt es sich nicht um das gesamte Gebiet der indischen Kultur, sondern im wesentlichen nur um einen seiner Hauptabschnitte: um die Periode des klassischen Sanskrit. Nur selten werden wir die Zeit der Veden streifen müssen, doch werden wir oft die Gesamtart des indischen Klassizismus der deutschen Klassik und der deutschen Romantik gegenüberzustellen haben, um zu erkennen, was beide Kulturen anzieht und trennt. Wir werden sehen, wie Indien von jedem der deutschen Geister in seinem Sinne ausgelegt ward; wir werden verfolgen, welche Wandlungen dabei der indische Gedankenstoff [1]) durchmachte, wie er namentlich den „träumenden Indiensuchern" der Romantik zum Gefäß wurde, darein sie alle ihre Wünsche und Hoffnungen legten.

Auf diesem Wege begleiten wir Indien, bis es sich auf deutscher Erde einen eigenen Bezirk erringt, bis es in der deutschen Indologie eine selbständige Pflanzstätte erhält, und beginnen mit dem Manne, der als erster vornehmlich nach dem Orient wies, mit Herder.

---

1) Vgl. die Skizze von Arthur F. Remy, The Influence of India and Persia on the poetry of Germany. Columbia University Germanic Studies, Vol. I. Nr. IV.

Erstes Kapitel.

Herder.

Durch seine „Ideen“ hatte Herder als erster den deutschen Geist universal gemacht. Er hatte die deutsche Gedankenwelt aus ihrer engen Sphäre herausgerissen und versucht, sie mit den gesamten geistigen Strömungen der Erde in Verbindung zu bringen. Dazu war das Wesen der einzelnen Völker eingehender dargestellt und in dem systematischen Zusammenhang einer Philosophie der Menschheitsgeschichte betrachtet worden. So ward auch ein umfassendes Bild von Indien gegeben. Und dieses Bild ist deshalb so wichtig, weil von ihm die Auffassung ausgeht, welche die nachherdersche Zeit vom Gangeslande bekam. Herder schuf die Atmosphäre, in der die Romantik später Indien sah.

Darum müssen wir uns das Bild vergegenwärtigen, wie es in seiner Sonderart sich bilden und maßgebend werden konnte.

Herder verdankte seiner ungemeinen Belesenheit, daß er über alles, was man zu seiner Zeit von Indien wußte, orientiert war. Er selbst führt eine Menge Quellen an [1]). Aber selten nennt er mehr als die Namen der Verfasser [2]). So wäre es ein müßiges Beginnen, für jede Aeußerung Herders eine direkte Quelle nachweisen zu wollen. Wir werden uns deshalb darauf beschränken, aus dem reichen Material, welches Herder vorlag [3]), das Charakteristische herauszuheben, was er zu seinen Bausteinen verwandte.

Seit der beginnenden europäischen Kolonisation Asiens war die Teilnahme für Indien bedeutend gewachsen. Den Berichten Abraham Rogers und Dappers aus dem siebenzehnten Jahrhundert waren 1723 die Reisebriefe Berniers gefolgt, der durch seine Erzählung von den seltsamen und im Abendlande unerhörten religiösen Bräuchen Indiens erwiesen zu haben glaubte,

---

1) Herders sämtl. Werke, herausg. von Bernh. Suphan. 33 Bde., Leipzig 1877—1913 (im folgenden zitiert als „Suphan“). 13, 221 f. 14, 26 f. und 29; 33, 629.

2) Nur Bernier und Macintosh werden je einmal genauer zitiert 13, 221 f.

3) Es wird nur das herangezogen, was Herder selbst zitiert.

„qu'il n'y a des opinions si ridicules et si extravagantes dont l'esprit de l'homme ne soit capable“ [1]). Indien erschien hier als das Land der Wunder und des Reichtums. Und als das Land des Reichtums erweckte es besonders das merkantile Interesse der Engländer. Darum mahnte der ehemalige Gouverneur von Bengalen, der ebenso praktisch wie ideal gesinnte Holwell [2]), eindringlich seine Landsleute, sich dieses reiche Land nicht entgehen zu lassen. Um die Aufmerksamkeit seiner Regierung intensiver auf Indien zu richten, schilderte er objektiv und genau das Leben und Wesen der Hindus. Seinen Werken trat ergänzend zur Seite eine sehr ausführliche Geschichte Indiens unter der muhammedanischen Herrschaft, die Alexander Dow [3]) in drei Quartbänden schrieb. Im Jahre 1783 kam das schöne, durch bedeutende Sachkenntnis und reichen Bilderschmuck ausgezeichnete Werk von dem Franzosen Sonnerat [4]) in deutscher Uebersetzung heraus. Endlich erschienen die Aufsätze von W. Jones, sodaß Herder ein reiches Material an Wissen über Indiens Land und Leute vorlag. In diesen Büchern fand Herder auch schon einige, wenn auch mangelhafte Uebersetzungen indischer Literaturerzeugnisse vor. So bei Abraham Roger [5]) die Sprüche des Bhartṛhari, bei Holwell Bruchstücke aus dem „Chartah Bhade des Bramah“ i. e. Śatapathabrâhmaṇa [6]), bei Dow einen Abschnitt aus einem Śâstra der Vedâṅgas [7]) u. a.

All dieses hatte das Interesse Europas außerordentlich angeregt. Das Reich des Indus und der Yamuna ward als der Born aller Wunder und aller Weisheit angesehen, und Voltaire schrieb 1775 an

1) Voyages de François Bernier, Tome second, p. 97 u. 167. Amsterdam 1723.

2) India Tracts by Mr. Holwell, London 1764; und: Interesting historical events relative to the provinces of Bengal and the empire of Indostan by J. Z. Holwell, London 1766. Letzteres übers. von Kleucker, Leipzig 1778 unter dem Titel: Holwells merkwürdige historische Nachrichten von Hindostan und Bengalen.

3) The history of Hindostan by Al. Dow. London 1772.

4) Reise nach Ostindien und China von Herrn Sonnerat. Zürich 1783. 2 Bde.

5) Abraham Rogers offne Thür zu dem verborgenen Heydenthum. Nürnberg 1763.

6) Holwell, Nachrichten, S. 266 ff.

7) Dow I. S. XXXVIII ff. Welches Śâstra es ist, konnte ich nicht ermitteln. Die Uebersetzungen Wilsons kommen für die Ideen noch nicht in Betracht.

Bailly[1]): „Enfin je suis convaincu que tout nous vient du Gange, astronomie, astrologie, métempsychose etc.“ Diese Ansicht Voltaires, daß in Indien der Ursprung aller Menschenweisheit[2]) zu finden sei, wurde von Bailly dahin modifiziert, daß man von Indern, Persern und Chinesen auf ein Urvolk[3]) zurückgehen müsse, daß aber von Indien aus erst das Licht ins Abendland gedrungen sei. „Les Brames sont les maîtres de Pythagore, les instituteurs de la Grèce, et par elle de l'Europe entière“[4]).

Herder selbst verlegte den Ursprung der Menschheit ganz allgemein in den Orient, ohne ihn auf ein bestimmtes Gebiet zu fixieren, und mit einem Schauer von ehrfürchtiger Liebe denkt er an das Morgenland als die Wiege, die der liebende, väterliche Gott der Menschheit bereitet. „Morgenland, du hiezu recht auserwählter Boden Gottes!“ ruft er schon 1774 in der Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ aus[5]), und fährt fort: „Anfangs unter der milden Vaterregierung, war nicht eben der Morgenländer mit seinem zarten Kindessinne der glücklichste und folgsamste Lehrling? ... der menschliche Geist bekam die ersten Formen von Weisheit und Tugend mit einer Einfalt, Stärke und Hoheit, die nun — gerade herausgesagt — in unserer philosophischen, kalten europäischen Welt wohl nichts, gar nichts ihresgleichen hat.“ Hier ist schon völlig die Hypothese ausgesprochen, die später zur Grundlage der „Ideen“ wurde: daß die Kindertage der Menschheit das goldene Zeitalter bedeuten. Und gerade an Indien schien sich ja diese Hypothese zu bewahrheiten. Wo hätte man je soviel Reichtum und Elend, soviel Weisheit und törichten Aberwitz vereint, wo je ein Volk mit solch hoher Kultur so tief erniedrigt gefunden wie im Gangeslande? Man suchte nach einer Erklärung und fand sie in der Annahme, daß in alten glücklichen Tagen, die der goldenen Zeit nahelagen, die Inder diese hohe Kultur geschaffen hätten, daß dann aber das Volk durch traurige Schicksale, namentlich durch das muhammedanische Joch, entartet und gesunken wäre. So sagt Sonnerat in der Vorrede seines Werkes[6]): „Aus der Geschichte Indiens wird man sehen, wie Despotismus

1) Lettres sur l'origine des sciences et sur celle des peuples de l'Asie, adressées à M. de Voltaire par M. Bailly. Paris-London 1777. S. 1 ff.

2) Diese Ansicht noch vertreten bei Sonnerat I. 2 ff.

3) Nach Bailly S. 164 ff. soll dieses „Urvolk“ in Asien, in der Gegend des 49. Grades nördl. Breite gesessen haben.

4) Bailly S. 51. 5) Suphan 5. 483 f. 6) Vgl. auch dass. I. 21.

und Unterdrückung in kurzer Zeit die Völker erniedrigen, die blühendsten Staaten entnerven, und den Charakter der Menschen heruntersetzen."

Dieselbe Ansicht hegte auch Herder, und als er nun in seinen „Ideen" das Bild der Hindus zeichnete, da gab er es nicht so wieder, wie die Reisenden das gegenwärtige Indervolk dargestellt hatten, sondern wie er sich auf Grund der Hypothesis vom goldenen Zeitalter das indische Volk ausmalte. Dabei scheidet er aber nicht das Indien der realen Gegenwart von diesem hypothetisch gewonnenen Bilde. Vielmehr wird dieses ideale Indien zum einzig realen, und das wirkliche Indien wird darüber völlig vergessen. So kam es, daß die Folgezeit das Gangesland und seine Geistesart in einem ganz falschen Lichte ansah.

Die Reisenden hatten bereits auf die Schwächen der Hindus hingewiesen. So urteilte Holwell scharf: „Die Gentoos (i. e. Inder) sind, im ganzen genommen, ein verdorbenes, arglistiges, abergläubisches, zanksüchtiges und boshaftes Volk, als irgendeins in der bekannten Welt, wo nicht weit ärger; vornehmlich der gemeine Haufe der Braminen" [1]). Bei Gatterer wurden die Hindus „die weichlichsten aller Menschen" genannt [2]). Herder macht die Weichlichkeit zur Weichheit und Sanftmut. Alle schlechten Eigenschaften schwinden, und es heißt: „Die Hindus sind der sanftmütigste Stamm der Menschen. Kein Lebendiges beleidigen sie gern .... Mäßigkeit und Ruhe, ein sanftes Gefühl und eine stille Tiefe der Seele bezeichnen ihre Arbeit und ihren Genuß, ihre Sittenlehre und Mythologie, ihre Künste und selbst ihre Duldsamkeit unter dem äußersten Joche der Menschheit" [3]). Und in dem Maße, wie Herder die Schattenseiten der Inder unterdrückt, hebt er ihre Lichtseiten hervor. So ihre Genügsamkeit und Nüchternheit, die bereits Sonnerat gepriesen [4]): „Diese Völker vermieden die Trunkenheit aus wirklichem Abscheu gegen den schändlichen Zustand, in den sie die Menschen versetzt ... Zwieback in Milch mit Zucker bestreut und Kuchen, in Butter oder Oel gekocht, sind ihnen die leckerhaftesten Gerichte; dazu trinken sie meist bloß reines Quellwasser .... Ihre Schüsseln und Teller bestehen aus künstlich mit kleinen Grashälmchen zusammengenähten Baumblättern". Lebhaft erhöht, zugleich mehr ins posi-

1) Holwell, Nachrichten 313 f.

2) Gatterers allg. historischeBibliothek. Halle 1768. Bd. VI. 223 f. — Vgl. auch Sonnerat, I, 31 u. ö.

3) Suphan 13. 222. 4) I. 24.

tive gewendet, findet solches Lob bei Herder Widerhall: „Der Ostindier ist vielleicht das feinste Geschöpf im Genuß sinnlicher Organe. Seine Zunge, die nie mit dem Geschmack gegorener Getränke oder scharfer Speisen entnervt worden, schmeckt den geringsten Nebengeschmack des reinen Wassers, und sein Finger arbeitet nachahmend die niedlichsten Werke, bei denen man das Vorbild vom Nachbilde nicht zu unterscheiden weiß. Heiter und ruhig ist seine Seele, ein zarter Nachklang der Gefühle, die ihn ringsum nur sanft bewegen. So spielen die Wellen um den Schwan, so säuseln die Lüfte um das durchsichtige junge Laub des Frühlings“ [1]).

Diese Worte sind schon poetische Verklärung und zeigen, wie hier nicht nur der Philosoph, sondern auch der Künstler spricht, der, um mit Zola zu reden, „das Weltbild durch sein Temperament betrachtet“. Denn aus Herders eigener seelischer Anlage erhält unser Bild einen starken Farbenzuschuß. Mit sichtlichem Wohlgefallen malt der weiche Herder die erträumte zarte Sanftmut der Hindus aus. Und wenn er von dem harten muhammedanischen Joche hört, unter dem Indien schwer darniederliegt, so erkennt er als Grund nicht die politische Unfähigkeit und Indolenz, den durch die Kaste beschränkten Geist der Hindus, sondern nimmt ein freundliches, ergebenes Dulden an. Ein Dulden, wie es ihm eigen gewesen. Was hatte doch seine zarte Seele unter der drückenden Enge der Kindheit gelitten, und wie hatte sie unter der Zucht eines finsteren Schulpedanten sich nur still und heimlich entfalten dürfen! An die Verwüstung Indiens durch die Araber denkend, ruft er aus: „Glückliche Lämmer, warum konntet ihr nicht auf eurer Aue der Natur ungestört und sorglos weiden“? [2]). Seine grenzenlose Liebe zur Menschheit läßt ihn um so leichter das idealisieren, wozu er sich hingezogen fühlt, und so macht er das Leben der Hindus zu einer Schäferidylle voll paradiesischer Unschuld.

Von den klimatischen Verhältnissen des Landes leitet er die Körperbeschaffenheit ab [3]), und auch hier idealisiert er. Er sieht nichts von den dickbäuchigen Götzen und den ausgemergelten Asketengestalten. Er beachtet nicht, wenn Sonnerat[4]) von den

1) Suphan 13, 293 f.

2) Suphan 13. 222.

3) Daß Boden und Klima Leibesbeschaffenheit und Denkart des Menschen beeinflussen, auch bei Holwell, Nachr. 317.

4) I. 25.

Inderinnen schreibt. „Die Weiber sind fast durchgehends von kleinem Wuchs; überhaupt häßlich, unreinlich und ekelhaft, ausgenommen die von einigen Stämmen.“ Wohl aber bleibt in seiner Erinnerung haften, was zugunsten der Hindus gesagt wird, und so spricht er von der „sprießenden Menschenschönheit“ [1]) der Inder. Veranlaßt ward er zu dem Urteile besonders durch Macintoshs Bericht, der in der Tat die Hindus in ein sehr günstiges Licht stellt [2]). Schatten läßt Herder neben Licht kaum gelten. So verurteilt er zwar die indische Witwenverbrennung als einen „unmenschlichen Brauch“ [3]), den aber doch „die Lehre der Bramanen von jener Welt .... veredelt“ [4]) habe. Er gesteht zu, daß auch die indische Verfassung „wie alle menschlichen Verfassungen .... viel Drückendes habe“. Er liest genug von dem Kastenelend. Er findet bei den Indern „die Verachtung auffallend, mit der sie den niedrigsten der Stämme, die Parias, behandeln“ [5]). Aber das alles hindert ihn nicht, trotzdem zu dem Schlusse zu kommen: „Glücklich wäre ein so friedfertiges Volk, wenn es von Ueberwindern geschieden, auf einer einsamen Insel lebte; aber am Fuß jener Berge, auf welchen menschliche Raubtiere, kriegerische Mongolen wohnen, nahe jener busenreichen Küste, an welcher geizig-verschmitzte Europäer landen, arme Hindus, in längerer oder kürzerer Zeit seid ihr mit eurer friedlichen Einrichtung verloren!“ [6]).

So entsteht eine völlig schiefe Auffassung der Reiseberichte, eine falsche Darstellung, bei welcher der Abendländer um so schlechter wegkommt. Herder wird nicht müde, Indien als Vorbild dem verdorbenen und verderbenden Europa hinzustellen: „Der Indier setzt seine Glückseligkeit in leidenschaftslose Ruhe, in einen unzerstörbaren Genuß der Heiterkeit und Freude: er atmet Wohllust: er schwimmt in einem Meer süßer Träume und erquickender

---

1) Suphan 13. 222.

2) Herder zitiert selbst Travels I. 321. Mir war nur die deutsche Uebersetzung zugänglich: Des Herrn Macintoshs Reisen durch Europa, Asia und Africa. 2 Bde. Leipzig 1785. Die von Herder zitierte Stelle daselbst I. 248. Vgl. besonders I. 240.: „es erhellet, daß die indianischen Braminen vor etwa zweitausend Jahren ein unschuldiges, reines und strenges Leben führten“. I. 257.: „Die Hindus .... von Natur die harmlosesten unter allen Sterblichen.“

3) Suphan 13. 325.

4) Suphan 14. 31. 5) Ders. 14. 30.

6) Ders. 14. 32.

Gerüche; unsere Ueppigkeit hingegen, um derenwillen wir alle Weltteile beunruhigen und berauben, was will, was suchet sie? . . . was nur erdacht werden kann, unsere Natur aufregend zu zerstören, ist das tägliche große Ziel unseres Lebens“ [1]). Ueber die Europäer in Indien bemerkt Sonnerat: „Eben dieser Abscheu, den die Inder wider die Parias hegen, wird auch den Europäern zuteil . . ., da ihnen neben der wenigen Ehrerbietung, für die Kühe, deren Fleisch sie essen, auch noch dieses zu schulden kommt: daß sie in den Häusern und sogar in den Tempeln ausspucken, beim Trinken das Geschirr an die Lippen halten, den Mund mit den Fingern wischen, so daß sie der Speichel verunreinige usf. “ [2]). Und Herder, der die abendländische Abstumpfung der feinen Empfindungen durch grobmaterielle Genüsse geißelt, schreibt: „Der Europäer ißt alles“, sagt der Inder, und sein feiner Geruch hat schon vor den Ausdünstungen desselben einen Abscheu“ [3]).

Weiter rühmt er den „Märchenton der kindlichen Inder“ [4]) und ihre „Blumenphantasie, die, wie sie selbst, die wohllüstige Ruhe des Paradieses hauche“ [5]). Ja sogar Indiens Weltweisheit, die Bailly „sage et sublime“ [6]) nannte, von deren harter unerbittlicher Konsequenz und egozentrischer Richtung Dapper, Holwell und Dow so manches Beispiel gegeben hatten, wird bei Herder die „zarte indische Philosophie“ genannt, die nur bestrebt sei, den Menschen zu einem „ganz unschädlichen Geschöpf“ zu machen [7]). Schließlich möchte Herder auch gerne, wie es Sonnerat [8]) tat, Indien zu dem „Garten in Eden“ der Bibel machen [9]), wofür ihm freilich der Nachweis gebricht. Aber gleichwohl ist das, was Herder darstellt, auch eine Art von Elysium, es ist das Land seiner eigenen Seele. Seine eigene Sehnsucht aus der rauhen Wirklichkeit heraus, nach einem Lande, das von gleichen schönen sanften Seelen wie der Herderschen — so wie diese sich selbst empfindet — bewohnt ist, scheint in dem Indien der Ideen etwas wie Erfüllung zu finden. Damit macht Herder Hindostan zum Lande der deutschen Dichtersehnsucht, was es für viele Romantiker bis zu Heinrich Heine blieb. Daß Indien überweich, übersentimal angesehen ward, daß die einmal in die Gedanken an das Gangesland

1) Suphan 13. 295.
2) I. 49. 3) Suphan 13. 295.
4) Ebenda 416. 5) Ebenda 307.
6) Bailly p. 51.
7) Suphan 13. 319.
8) I. 2. 9) Suphan 13. 431—433.

hineinverwebte Sehnsucht Erwartungen und Hoffnungen hervorrief, die sich nicht erfüllten, das ist Herders Werk. Aber sein Werk ist es auch, daß Indien für den deutschen Geist aktuell wurde und sich das Entstehen der deutschen Sanskritphilologie anbahnen konnte.

Denn Herder selbst führt wenige Jahre später indische Literaturdenkmäler in die deutsche Sprache ein. Und das Geschick fügte es, daß ihm gerade solche Erzeugnisse des indischen Geistes in die Hände fielen, die das Indien der „Ideen" nur zu bestätigen schienen; Werke, die den Herderischen Tendenzen innerlich so nahe kamen, wie es überhaupt indische Werke tun konnten.

Vier Jahre nach dem dritten Teile seiner Ideen, in dem Herder das letztemal eingehend auf Indien zu sprechen gekommen war, langte im Hause des Weimarer Generalsuperintendenten ein Büchlein und ein Brief von Georg Forster an, datiert vom 17. Mai 1791. Und darin schrieb dieser vielgereiste Mann [1]): „Ich schicke Ihnen meine „Sakontala", lieber und verehrter Freund, um mein Andenken bei Ihnen aufzufrischen. Es ist mir ein erfreulicher Gedanke, daß Ihnen, mit Ihrem Sinne für die Blüten orientalischer Phantasie, diese meine Pflegetochter ein par schöne Stunden werde bringen helfen. Den Asiaten von subtiler Empfänglichkeit werden Sie gleich darin finden; aber was mehr wert ist, bei dieser Subtilität auch Wahrheit der Empfindung, und dies alles am Ganges, hundert Jahr vor unserer Zeitrechnung [2]). O daß Lessing noch lebte! Die Materialia über Indien, die England jetzt liefert, und was ich davon gesammelt habe, machen mir Lust, einmal etwas wie einen Schattenriß von jener uns so fremden Erde hinzuzeichnen .... Möchten wir doch auch die Gefangenen Ihres Pultes einmal hervorgehen sehen!"

Georg Forster hatte die Absicht gehabt, irgend etwas Englisches zu übertragen, und war dabei auf die englische Uebersetzung der Sakuntala durch Jones gestoßen. Er erkannte die Bedeutung des indischen Meisterwerkes und übertrug es äußerst gewandt und glücklich ins Deutsche. Er hatte sich dabei nicht getäuscht. Wie lebhaften Widerhall die schönste Dichtung Kâlidâsas in der deutschen Geisteswelt fand, werden noch die folgenden Kapitel lehren. Hier gehen wir nur dem Widerhall in Herders

1) Aus Herders Nachlaß. Herausg. von H. Düntzer und F. G. v. Herder. 3 Bde. 1856—57. Bd. II. 416 f.

2) In Wirklichkeit 5. Jhdt. nach Chr.

Gemüte nach. Dieser bedankt sich zwar erst nach einem halben Jahre, aber dafür um so enthusiastischer, wenn er am 14. November 1791 Forster schreibt: „Was werden Sie sagen, lieber Freund, daß ich Ihnen für Ihr schönes Geschenk, die „Sakontala", erst jetzo danke? Angenehmer als dies ist mir so leicht keine Produktion des menschlichen Geistes gewesen, und eine so unerwartete Produktion des menschlichen Geistes, eine wahre Blume des Morgenlandes und die erste schönste ihrer Art! Was ich davon halte, werde ich im vierten Teile der „Zerstreuten Blätter", der Ostern herauskommt, sagen; und ich hoffe, daß Sie damit zufrieden sein werden. Sie sind glücklich, daß Sie uns ein solches Geschenk geben konnten, und Sie haben es uns so trefflich gegeben .... So etwas erscheint freilich nur alle zweitausend Jahre einmal .... Meine Frau hat soviel Teil genommen als ich und wir haben in Karlsbad den Geschmack dafür auch andern gegeben, und äußerst angenehme Stunden dabei genossen" [1]).

Diese von orientalischer Weisheit schwere vierte Sammlung der „Zerstreuten Blätter" brachte außer den Briefen über Śakuntalâ auch Nachbildungen indischer Dichtungen in den „Gedanken einiger Bramanen". Und zwar war Herder die Hauptquelle dafür, die indische Märchensammlung Hitopadeśa, durch denselben Forster zugekommen [2]). Forster besaß die englische Uebersetzung, die Wilkins 1787 von dem Hitopadeśa [3]) anfertigte, und Herder, darauf aufmerksam geworden, erbat sie sich. Forster schickte sie und schrieb dazu [4]): „Wie freut es mich, liebster Herder, daß meine Pflegetochter „Sakontala" Ihnen so das Herz gestohlen hat! Sie hat aber auch das Siegel der Humanität an der Stirne .... Die Heetopades erhalten Sie hierbei; der ehrliche Wishnu ist bisweilen langweilig .... Wollen Sie auch das Bhagvat Geeta, so steht es zu Ihrem Befehl; doch glaube ich nicht, daß die metaphysischen Subtilitäten Ihnen viel Vergnügen machen werden." Mit diesem Anerbieten meinte Forster die gleichfalls von Wilkins [5]) übersetzte Bhagavadgîtâ, den „Sang des Erhabenen". Ob Herder auch dieses Buch

1) Herders Nachlaß II. 418.

2) Ebd. 419.

3) The Heetopades of Veeshnoo-Sarma. With explanatory notes, by Charles Wilkins. Bath. 1787. — Im folgenden abgekürzt „Hit".

4) Herders Nachlaß II. 422.

5) The Bhagvat-Geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon; translated by Charles Wilkins. London 1785. — Im folgenden abgekürzt als „B. G."

von Forster erhielt, wissen wir nicht, nur steht fest, daß er die Bhagavadgîtâ gleichfalls als Quelle für die Bramanengedanken benutzte. Zu diesen beiden Büchern gesellte sich als dritte Quelle die Spruchsammlung des Bhartṛhari, welche schon 1663 in deutscher Sprache erschienen war [1]).

Suphan hat bereits genau die Quellen zu den einzelnen Sprüchen der „Gedanken einiger Bramanen" zitiert [2]). Wir untersuchen nunmehr im folgenden erstens: in welcher Weise Herder aus seinen Quellen auswählte, und zweitens: wie er diese Auswahl in dichterischer Form wiedergab. Hierzu ziehen wir auch die erst im neunten und zehnten Teile der sämtlichen Werke [3]) aus dem Nachlaß ans Licht gekommenen Sprüche, die sich von den oben erwähnten Quellen herschreiben und wohl in der gleichen Zeit wie die Bramanengedanken entstanden, damals aber zurückgehalten sein mögen. Ferner berücksichtigen wir, wo nötig, den Urtext, um ein Bild davon zu gewinnen, welche Wandlungen und Modifikationen der indische Geist auf seinem Wege bis zu Herder durchmacht.

Die von Herder gewählten Stoffe behandeln folgende Motive [4]):

Erstens: Praktische Lebensweisheit und Weisheit überhaupt: Hit. 2. 15. 36. IV, 26. Bhart. 13. 25. 34.. 37. 40. 41. IV. 17. IV, 60. B. G. 12. 16. 33.

Zweitens: Menschliche Gesellschaft, Menschenwert, Echtheit: Hit. 22. 23. 27. 29. 35. 43. Bhart. 25. IV, 33. IV, 67. B. G. 16. IV, 22.

---

1) Dess Heydnischen Barthrouherri Hundert Sprüche Von dem Weg zum Himmel und Hundert Sprüche Von dem vernünftigen Wandel unter den Menschen." Zuerst abgedruckt in dem bereits erwähnten Buche Abraham Rogers Offne Thür zu dem verborgnen Heydenthum. Aus dem Niederländischen übersetzt. Nürnberg 1663. S. 459—563. (Das Buch enthält also das nîtiśataka und dasv airâgyaśataka: das śṛṅgâraśataka fehlt. — Im folgenden abgekürzt „Bhart."

2) Suphan, 26. 474 ff.

3) Herders Sämtliche Werke. II. Abt. Zur schönen Kunst und Literatur. Tübingen 1805—09.

4) Suphan 26. 406 ff. hat in den „Gedanken einiger Bramanen" die einzelnen Sprüche numeriert. Auf diese Numerierung bezieht sich unsere Zahlangabe. Eine der Numer vorgesetzte IV bedeutet, daß das Gedicht bei Suphan unter dem Abschnitt „Vermischte Stücke aus verschiedenen morgenländischen Dichtern" (26. 417 ff.) zu suchen ist. Ferner werden die einzelnen Spruchnumern gruppiert nach ihren Quellen Hit., Bhart., B. G.

Drittens: Lebensart, Humanität: Hit. 18. 28. 35. 45. Bhart. 42. IV, 33. B. G. 16.

Viertens: Freundschaft: Hit. 1. 5. 6. 7. 8. 9. 10. Bhart. 3. 4.

Fünftens: Jugend, Religion: Hit. 2. 14. 20. 22. 23. 26. 30. Bhart. 32. 46 IV, 60. B. G. 11. 12. 16. 38. 45. 46.

Diese Sprüche haben das gemeinsam, daß sie sämtlich dem Gebiete der Lebensweisheit und Ethik angehören. Schier unendlich ist die Fülle der nîti, der Lebensweisheit Indiens, wie ein Blick in die Sammlung indischer Sprüche [1]) lehren kann. Aber sie unterliegt durchaus nicht immer sittlichen Prinzipien und ist zudem diktiert von jener pessimistischen Weltanschauung, nach der alle Lebewesen dem sinn- und zwecklosen Kreislaufe der Seelenwanderung unterliegen. Dieser Pessimismus, wie er sich in dem Verneinen des Weltentwicklungsgedankens kundtut, ist der indischen Ethik sehr nachteilig gewesen. Er hat aber auch den heroischen Idealismus des Vedânta hervorgebracht, den die Bhagavatgîtâ so oft in erhabener Weise bekundet. Es war ein Glück, daß Herder gerade Zeugnisse der indischen Literatur von vorwiegend ethischem Charakter zur Einsicht bekam. Denn auch der Hitopadeśa und Bhartṛhari kamen seinen moralisierenden Tendenzen entgegen. Seine Auswahl ließ natürlich alle pessimistisch gefärbten Sprüche unberücksichtigt, ebenso alles, was seiner Menschheitsethik zuwiderlief.

Was die Art der Wiedergabe betrifft, so bemerken wir eine starke Konzentration gegenüber den Quellen. Besonders gekürzt sind: 7. 10. 12. 19. 22. 24. 31. 33. 36. 43. IV, 66. Teilweise gekürzt: 17. 22. 27. IV, 33. Wörtliche Wiedergabe ist selten. Eigentlich nur in 21.

Kürzungen geschehen:

1. Durch Auszug und Auslassung. So in den Sprüchen aus der B. G. z. B. [2]) Herder 11: hier wird B. G. II, 11 bis 17 wiedergegeben; Wilkins S. 36, dabei Vers 16 ausgelassen, während der vedântistische Vers 17 besonderen Anklang findet. Herder 38. Auszug aus B. G. II, 61—70; ausgelassen Vers 64 bis 66, 68—69; s. Wilkins, S. 42. Weitere Auszüge: Herder 33. 37. 43.

1) Indische Sprüche, herausgeg. von Otto Böhtlingk. 3 Bde. 2. Aufl. Petersburg 1870—73.

2) Es wird versucht, immer die charakteristischsten Beispiele zu bringen. Erschöpfende Vollzähligkeit der Beispiele wurde aber nicht angestrebt.

2. Durch Verminderung der Wortfülle:

a) Durch Wiedergabe mehrerer Substantiva in einem Worte: Bsp. Hit. 26. „for the purposes of religion and salvation" Herder 15: „zur Veredlung".

b) Durch Wiedergabe von Nebensätzen durch Substantiva: Bsp. Bhart. II, 7. 2. „Die Ohren werden dadurch gezieret, indem sie, was gut ist, anhören, und nicht vermittelst der Ohrgehänge." Herder 24: „Die Perle zieret nicht das Ohr, die kluge Rede ziert's." — Hit. 113: „. . . . are or are not to be employed, when their merits have been examined." Herder 22: „. . . wird nach Verdienst gewürdigt." — Nebensätze durch Wiedergabe in Partizipien usw. Gekürzt: Herder 31. 32. 36.

Damit geht die für den indischen Geist so charakteristische Wortfülle verloren. Es bleibt oft nur der Sinn: z. B. Herder 22 (erste Hälfte), 33. 35. 41 (erste Hälfte), 43 (zweite Hälfte), 46 (zweite Hälfte). Vielfach aber ändert sich auch der Sinn. Zunächst schwindet das spezifisch indische Kolorit, indem typisch indische Bezeichnungen zu allgemein übersetzt werden.

Dem leisten schon Herders direkte Quellen (Wilkins und Roger) Vorschub; so, wenn Wilkins B. G. 54. brahman (als Inbegriff des Opfers) einfach mit „God", oder wenn Roger, Bhart. II, 5. 5. und II, 7. 3 die Lotosarten kairava und vârija mit „Krugblumen" übersetzt. Herder schreibt für letztere nur noch „Blumen" (17. 34), und es schwindet bei ihm (17.) völlig das indische Bild vom Monde, der des Nachts die Lotosblumen erschließt. Ebenso versteht er (44.) infolge der Wilkinsschen Uebersetzung die philosophische Spekulation über brahman nicht. Er selbst faßt die spezifisch indischen Ausdrücke noch allgemeiner als seine Vorgänger. So übersetzt er (13.) das Wort „Brama" bei Roger mit „Natur", die „Devetaes" (= devatâh) mit (41.) „Geister", den Samnyâsin Bhart. I, 1. 10. mit (60.) „der Mensch, jeglicher Begier entsagend, frei von Liebe, frei von Wünschen"; Bhart. II, 10. 6. „Hülsen von Zingeli" (Urtext: tilakhalî „Sesamölkuchen") mit (40.) „schlechte Hülsen". Zu abgeblaßt ist es auch, wenn er Hit. 111. „. . . . a gem may tumble at the feet", wiedergibt (23.) „möge der Juwel im Staube liegen"; denn der charakteristische Zug, daß die indischen Schönen ihre Füße mit Edelsteinen schmücken, wird dadurch verwischt. — Fremde indische Namen sind ganz unterdrückt in 41.

Sehr eigenmächtig ändert Herder auch die Reihenfolge der Gedanken. So 40. IV, 26. Oder er gibt die Ge-

danken in anderen Bildern als denen der Quelle wieder. Z. B. Bhart. I, 5. 8. „und daß endlich der Tod sich herzu nahe, daran gedenken wir garnicht." Herder IV, 17: „Also mähet die Zeit, sie mäht zur Rechten und Linken Dir vor den Augen und Du, Sterblicher, siehest es nicht?"

Weiter erlaubt er sich Erweiterungen. Von ungemein häufigen Zusetzungen, wie „liebender" zu „Vater" (IV. 17.) oder „silberner" zu „Mond" (17.) in der Art Klopstocks abgesehen, macht er erläuternde Zusätze. Z. B. Bhart. II, 3. 5. „Es verhält sich mit einem ehrlichen Mann auf zweyerlei Weise: entweder ist er als eine wohlriechende Blume auf dem Haupt, oder als eine schöne Blume, die in der Wildnis grünet." Herder 25.: „Ein gütiger und weiser Mann ist immer eine Blume. Wird sie erkannt, so pranget sie im Diadem des Fürsten; wo nicht, so blüht und duftet sie sich selber in der Wildnis." Oder: Hit. 273. „good actions the banks"; Herder 20.: „zwischen Ufern des Rechts und der wohltätigen Huld". Ferner: Hit. 3. „What then must be the fate of him in whom all four are combined?" Herder 26.: „Sind sie nun alle vereint, und jede von ihnen mit Arglist Und mit Stolze gepaart, weh dem Beglücketen da!" Hierzu noch IV, 60.

Diese Erweiterungen führen oft zur Sinnesänderung. So in folgenden Versen, wo die erste Hälfte gegenüber der Quelle gekürzt, die zweite erweitert ist: Hit. 287. „He who regardeth anothers wife as his mother, anothers goods as clods of earth and all mankind as himself is a philosopher." Herder 18.: „Wer die Sache des Menschengeschlechts als seine betrachtet, Nimmt an der Götter Geschäft, nimmt am Verhängnisse teil." Einen ganz anderen Sinn bekommt auch Bhart. I, 7. 5. „wer keine Freude an den Weibern hat, sondern einige Betrübnis, dessen Leben ist als eine Krähe." Herder IV, 33.: „Wer sich der Menschen nicht, nicht ihrer Freuden erfreuet, ist wie die Krähe." Die indische Sinnenfreude verschwindet in Herderscher Humanität. Veränderung des Sinnes auch sonst: z. B. 29. IV, 27.

Wie weit sich die Herdersche Uebersetzung vom Urtexte überhaupt entfernte, dafür nur ein Beispiel. Es heißt B. G. III, 10—11.:

„sahayajñâḥ prajâḥ sṛṣṭvâ purovâca prajâpatiḥ
anena prasaviṣyadhvam eṣa vo 'stviṣṭakâmadhuk
devân bhâvayatânena te devâ bhâvayantu vaḥ
parasparaṃ bhavayantaḥ śreyaḥ param avâpsyatha.

„Als Prajâpati einst die Menschen und mit ihnen zugleich das Opfer geschaffen hatte, sagte er: Durch dieses sollt ihr euch fortpflanzen; dieses soll euch die (alle) Wünsche gewährende Wunschkuh sein. Durch dieses fördert die Götter (und dafür) mögen euch die Götter fördern. Euch so gegenseitig fördernd werdet ihr das höchste Ziel erreichen."

Bei Wilkins findet sich der Spruch folgendermaßen übersetzt:

„When in ancient days Brahmâ, the lord of the creation, had formed mankind, and, at the same time, appointed his worship, he spoke and said: With this worship pray for increase, and let it be that on which ye shall depend for the accomplishement of all your wishes. With this remember the Gods, that the Gods may remember you. Remember one another and ye shall obtain supreme happiness."

Herder (16):

„Als in den alten Tagen der Herr der Schöpfungen Menschen
Bildet' und lehrete sie, die Götter verehren, da sprach er:
Denkt der Götter, o Menschen, so werden sie Euer gedenken;
Aber gedenkt auch Euer einander, und schaffet das Glück Euch".

Der indische Geist macht hier bis zu Herder eine kleine Skala von Verwandlungen durch. Prajâpati wird bei Wilkins zu dem bekannteren Brahman „the lord of the creation", bei Herder schwindet der Name als belanglos, und es bleibt der Herr der Schöpfungen. Die „alle Wünsche gewährende Wunschkuh", ein spezifisch indischer Ausdruck, wird bei Wilkins verallgemeinert zu „the accomplishement of all wishes", bei Herder fällt der Ausdruck samt dem mit ihm verbundenen Gedanken ganz fort. Damit aber schwindet der Hauptinhalt der Verse: die philosophische Opferspekulation. Eine christlich gefärbte Gottesverehrung tritt an die Stelle. Und so wird aus diesem nüchtern-praktischen, Mimâṁsalehren enthaltenden Abschnitte [1]) des indischen Sanges ein herderisch-gefühlvolles Gedicht.

Was ergeben nun diese Untersuchungen?

Einmal, daß Herders Uebersetzungen sehr frei waren, daß sie die dem indischen Geiste charakteristischen Merkmale (Wortfülle, Bilder) verwischten und an deren Stelle deutsch-herderische Eigen-

1) Vgl. Richard Garbe, Die Bhagavadgîtâ. Leipzig 1905. S. 156.

tümlichkeiten setzten. Sodann, daß der Sinn oft völlig verändert wurde, und daß eine ganz subjektiv getroffene Auswahl vorliegt, die durchaus kein richtiges Bild von Indien abgeben kann. Wir haben vielmehr in diesen „Gedanken einiger Bramanen" zumeist die Weisheit des Bramanen Herder vor uns.

Gleichwohl glaubte Herder selbst, objektiv gewesen zu sein; er fordert, man solle diese Sammlung „ohne Vorurteil für oder wider" lesen [1]). Er wollte damit zeigen, „was jene Völker (Ostasiens) wirklich Gutes geleistet haben". Und so gesellte er zu dieser Spruchsammlung seine „Briefe über Sakontala" [2]), die er Forster versprochen hatte. Es waren drei Episteln, von denen die erste eine in zarten Tönen ausgeführte Skizze des Werkes bringt, die zur Lektüre anregen soll. Die zweite verteidigt die Echtheit der Śakuntalâ; denn seit der Täuschung, die man mit Chattertons Fälschungen erlebt hatte, war man neuentdeckten Werken gegenüber skeptisch und vorsichtig geworden. Der dritte und längste Brief endlich würdigt den dramatischen Charakter der Dichtung. Hierin mißt Herder Kâlidâsas Schauspiel an den von Aristoteles für ein Drama aufgestellten Regeln. Aber er findet, daß die rationalistischen Formeln des Griechen [3]) sich nicht auf dieses Stück anwenden lassen, in dem die irrationalen Mächte des Wunderbaren herrschen, des göttlichen Schicksals, das die Menschen blendet und wieder sehend macht. „Der Grieche forderte eine in jedem Teil natürliche Entwicklung der Begebenheiten; der Inder legte es von Anfang bis zu Ende auf einen heiligen, göttlichen, wunderbaren Zusammenhang derselben an." Herder nennt das Ganze ein „episches Drama" [4]). Er führt hier noch einmal aus, was er schon oft anderweitig ausgeführt hatte, daß nämlich Aristoteles den dramatischen Bezirk zu eng begrenzt habe. Bedeutsam ist daran besonders, daß das Motiv des Wunderbaren, die Empfindung, daß die verworrenen Geschehnisse des Menschenlebens nicht immer rational zu lösen seien, hier nicht als ein nur eben geduldetes Moment behandelt (so Aristoteles), sondern als ein Moment von höchster dramatischer Wirksamkeit gepriesen wird [5]). Gerade das Wunderbare sollte ja eines der Leitmotive der Romantik werden. Die Zartheit der Blumenwelt Śakuntalâs hatte es

1) Suphan 26. 310.

2) Erschienen unter dem Titel „Ueber ein morgenländisches Drama". Suphan 16. 84—104.

3) S. bes. Aristoteles, De arte poetica. Cap. 10 ff.

4) Suphan 16. 96. 5) Ders. 16. 97 ff.

Herders Gemüt angetan: „. . . . wie ich denn gerne bekenne [1]), aus der einzigen Sakontala mehr wahre und lebendige Begriffe von der Denkart der Inder erlangt zu haben, als aus allen Upnekats [2]) und Bagawedams [3])". Und nun will er nichts mehr von der komplizierten Mythologie der Veden wissen; statt der „unendlichen Religionsbücher" möge man Europa „mit nützlicheren und angenehmeren Schriften der Indier, vor allem mit ihren besten Poesien in jeder Art" beschenken. Auch solle man Werke wie Śakuntalâ im Urtext lesen lernen.

So stellt Herder bereits ein Programm für das Erforschen der indischen Geisteswelt auf, und wie seine Forderungen in Erfüllung gingen, wie die Werke aus der klassischen Sanskritzeit vorgezogen und die der vedischen vernachlässigt wurden, hat die Folgezeit erwiesen.

Endlich brachten die zerstreuten Blätter in dem Aufsatze „Ueber Denkmale der Vorwelt. Zweites Stück." drei Abhandlungen über die indische bildende Kunst. Von indischer Kunst zu sprechen, war bei dem geringen vorliegenden Material [4]) gewiß ein kühnes Unternehmen. Aber das wenige, was Herder kennen gelernt hatte, ermöglichte es ihm doch, einiges wesentliche daraus zu folgern. Grundlegend ist seine Ansicht: „die meisten Denkmäler Indiens hat die Religion gestiftet" [5]). Dazu brachten ihn besonders die bei Niebuhr (Reisebeschreibungen) u. a. sich vorfindenden Bilder und die Vermutung, daß die unzähligen Gestalten der indischen Mythologie dankbare Vorbilder für die bildende Kunst abgegeben hätten. Besonders Götter wie Wiṣṇu und Kṛṣṇa-Govinda, die Herder uns geradezu als apollinische Gestalten schildert. Herder hatte ja eben bei Niebuhr [6]) Abbildungen indischer Skulpturen gesehen, die stark griechisch-hellenistischen Einfluß verraten [7]), und so lag die Vermutung, ein neues Hellas in der Kunst Indiens zu finden, nahe. Hindernd aber

1) Suphan 16. 91. 2) = Upaniṣads.

3) Gemeint ist das Bhâgavatapurâṇa, das erschien unter dem Titel: Bagavadam ou doctrine divine etc. translated, after a Tamil version, into French by M. Pouillé, and edited by Foucher d'Obsonville, Paris 1788.

4) Herder selbst gibt seine Quellen dazu in Noten an; s. Suphan 16. 66 ff.

5) Suphan 16. 68.

6) Niebuhr, Reisebeschreibung. 1778. II. Bd. S. 32 ff.

7) Zum Einfluß Griechenlands auf indische Kultur vgl. auch Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien. 1900. S. 80 f.

für die künstlerische Entwicklung am Ganges empfand Herder den allzustarken Symbolismus, der den indischen Götterlehren und Mythen eignet. Der Schluß seiner Ausführungen sucht die indische Kunst aus der indischen Weltanschauung heraus zu verstehen und ihr innerhalb der Geschichte der Menschheit als „Denkmal eines philosophischen Systems" einen würdigen Platz anzuweisen. Dabei kommt Herder besonders auf die Lehre von der Seelenwanderung zu sprechen und zeigt die Grenzen- und Maßlosigkeit der indischen Weltanschauung durch Heranziehen der Lehren von Brahma, Wiṣṇu, von der Mâjâ und durch Zitieren charakteristischer Stellen aus der Bhagavadgîtâ. Er wählt dazu einen Auszug aus dem zehnten und elften Gesang dieses Liedes [1]), worin die Herrlichkeit Gottes gepriesen wird. Und zwar durch eine für den abendländischen Geschmack ermüdende Aufzählung einer Ueberfülle von Gestalten, die der Gottheit eigen sind. Dabei wandelt jedoch Herder die Furchtbarkeit des indischen Gottes in Erhabenheit, verringert die Fülle der Gestalten und verwischt durch einen Zuschuß Klopstockschen Gefühlsgewoges stark den Eindruck des Grotesken [2]).

Im ganzen kommt er zu dem Urteile: „Aus so überschwenglichen Ideen konnte die Kunst keinen andern Charakter gewinnen, als den ich zur Unterscheidung den vielbedeutenden (πολυσημαινων) nennen möchte. Er wollte alles sagen, er wollte bei den grossen Göttern das Weltall im Bilde zeigen. Da entstanden denn jene vielarmigen, vielköpfigen Ungeheuer . . . ."

Sonst ist diese Schrift noch reich an Irrtümern und hält auch weiter das Idealbild Indiens aus den Ideen fest. Herder hofft hier nicht bloß auf reiche Entdeckungen von Kunstschätzen der indischen Vergangenheit. Er hatte ja schon an denen der Gegenwart „die schönen Farben, den feinen Fleiß, die zarte Seele" bewundern dürfen. Er erwartet eine neue Antike. „Wer wünschte nicht am Berge

1) B. G. Wilkins 85 ff.

2) Eine zweite Fassung Suphan 24. 51 ff. hält sich etwas genauer an die Vorlage bei Wilkins; die indische Gestaltenfülle wächst, aber die grotesk-grausige Allwesenheit Wiṣṇus weicht auch hier dem erhabenen Herderschen Pantheismus. — Die weiter zitierten kleineren Stellen haben zur Quelle: „Auf und vernimm . . . ." B. G. 78. — „Vater und Mutter der Welt . . . ." B. G. 80. — „Nichts ist größer . . . ." B. G. 70. — Für die beiden Gedichte „Kamas Erscheinung" und „Tamajandri", die Herder den Briefen zugab (Suphan 16. 105 und 26. 417), gelang es leider nicht, die Quellen zu finden. Ist Tamajandri wohl mit Damayantî identisch?

Meru einen Parnass, auf Agras Fluren ein Thessalien und an den Fluren der Ganga ein asiatisches Athen zu finden?“ [1]).

Doch das, was Herder brachte, war neben Reichtum und Fülle mannigfache Anregung. Er liess den Leser von einer höheren Warte als der Kuriosität aus Einblicke in die indische Welt tun, von der Warte seiner Humanität. Damit schürte er die Teilnahme der Besten seiner Zeit für Indien. „Es sind wahre indische Steine“ schrieb Knebel [2]) an Herder über diese vierte Sammlung. Und Gleim: „Ich bewunderte diese Nacht Ihren Scharfsinn bei Entwicklung der Schönheiten in Sakontala, muß nun die Indierin noch einmal mit Andacht lesen“ [3]). Der Göttinger Orientalist Eichhorn aber schrieb rühmend dem Verfasser: „Sie leisten der asiatischen Literatur einen Dienst, den ihr noch niemand geleistet hat, daß Sie mit unnachahmlicher Kunst unserer Zeit und Welt alles näher bringen, ohne den asiatischen Geist zu mindern, und dadurch Liebe zu ihm erwecken“ [4]).

Die fünfte Sammlung der „Zerstreuten Blätter“ war der älteren deutschen Literatur gewidmet. Erst die sechste und letzte, die im Jahre 1797 an den Tag kam, führte wieder zu den Fundgruben indischer Weisheit. So namentlich in der Abhandlung „Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen“. Das Problem des Wanderns der Seele nach dem Tode hatte schon seit Berkeley die führenden Geister des 18. Jahrhunderts lebhaft beschäftigt. In seinen Züricher Jahren hatte der junge Wieland „Briefe von Verstorbenen an hinterlassene Freunde“ geschrieben. Phantasien über Wanderungen der Seele aus den Eitelkeiten dieser Welt in eine bessere jenseitige; das Ganze in sentimental-moralisierenden Tönen, die noch den Ausklang der Liebesschmerzen zu Sophie La Roche trugen. Ewald von Kleist hatte in seiner von Herder [5]) gerühmten „Fabel vom gelähmten Kranich“ eine allegorische Darstellung gegeben von der Reise der Seele in ein schöneres Land. Im Jahre 1780 war die folgenreiche kleine Schrift von der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ erschienen, die sich gleichfalls mit dem Problem der Seelenwande-

1) Suphan 16. 71.
2) Düntzer, Von und an Herder. 1861. III. 30.
3) Ebenda I. 149.
4) Von und an Herder. II. 303.
5) Suphan 15. 296.

rung befaßte [1]). Endlich hatte drei Jahre später J. G. Schlosser in zwei Gesprächen und in einem Gedicht „An Bodmern“ [2]) die Frage nach dem künftigen Schicksal der Seele behandelt.

Allen diesen Werken ist dabei der Grundgedanke eigen, daß die Seele eine Entwicklung zum Guten durchmache. Die Seelenwanderung wurde durchaus teleologisch gefaßt. So auch von Herder in der ersten Sammlung der zerstreuten Blätter, welche 1791 die Schrift „Ueber die Seelenwanderung. Drei Gespräche“ brachten.

Seine optimistisch bejahende Lebensdeutung hatte ihn hier schon eine progressive Wanderung aller Lebewesen annehmen lassen. Die rückgängige Seelenwanderung der Braminen u. a. erklärte er als „Kirchenbuße in einer anschaulichen, moralischen Dichtung“ [3]). Die Priester hätten durch abschreckende Drohung prophylaktisch gegen die Aeußerung des Bösen im Menschen wirken wollen. Gegen die Rückverwandlung in Tiere machte er geltend, daß diese Degradation eine „vernünftig moralische Besserung“ ausschlöße. Und er kam zu dem Ergebnis: „Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, das dünkt mich, ist die wahre Palingenesie des Lebens, nach der uns gewiß eine fröhliche, höhere, aber uns unbekannte Metempsychose bevorsteht“ [4]).

Und nun, sechs Jahre später, ging Herder abermals an das Problem. Hier kommt er auf die Seelenwanderungstheorien fremder Völker zu sprechen, auch auf die der Inder, und er sucht sie aus dem indischen Volkscharakter heraus zu verstehen. Und wieder ist es der weiche Hindu, der „leidenschaftslos und doch äußerst zart im Gefühl“ sich „nicht im Kampf, sondern in einem sanften Zusammenfluß der Elemente“ fühlt [5]). Aus dem Gefühle, daß die Lebensseele alle Dinge durchdringe, und daß die Welt nur „ein Strom leichter Verwandlungen“ dieser einen Seele sei, habe der Inder seine Anschauung von der Seelenwanderung geschöpft. Herder glaubt also auch hier an völlig optimistisch-heitere Passi-

1) Siehe Lessings Schriften (Lachmann) X. 329.

2) J. G. Schlossers kleine Schriften. III. 47 (Schlosser zieht S. 67 ff. ein indisches Märchen heran, in dem Yama und Tamas auftreten und die indische Seelenwanderungslehre teleologisiert wird).

3) Suphan 15. 299.

4) Suphan 15. 303.

5) Dies u. ff. Zitate 16. 347 ff.

vität, wo es sich in Wirklichkeit um strengen Pessimismus handelt. Ihm dünkt die indische Lehre im ganzen „ein angenehmer Traum". „Das beseelende Oel des Lebens fließt hin und her; die Seele kommt und geht." Aber schließlich nennt er diesen Traum doch ein „Opium, das gleichgültig macht". Ein Opium, das für den tätigen, strebenden Okzidentalen nicht geeignet ist. Es wird deshalb verworfen und die in der Seelenwanderungslehre enthaltene Büßungstheorie als „Brahmen- und Pfaffensinn" abgewiesen. Statt der materiellen indischen wird eine geistige „große Palingenesie der Gesinnungen unsres Geschlechts" gefordert. Die in dem Anhang [1]) des Aufsatzes mitgeteilte Szene des Abschieds der Śakuntalâ von ihrer heimatlichen Einsiedelei soll zeigen, wie zart der Inder die Allbelebung der Natur empfand, und als „erläuternder Beleg der Denkart „gelten, die ihn „zum Glauben einer Metempsychose geneigt" machte. Aber die indische Welt war hier durch einen großen Meister zur schönen geformt, in welcher der düstere Schatten pessimistischer Palingenesie zurücktrat. Sie ist die Welt des Künstlers, nicht der Wirklichkeit, und Herders Fehler war, daß er auf diese Welt der Poesie, nicht aber auf das wirkliche Indien zurückging.

Außerdem brachten die „Gedichte und Reime" dieser Sammlung noch eine nach Indien zurückführende Dichtung: „Die Entzauberung, Lehre der Braminen" [2]). Die Quelle dafür ist der Mohamudgâra „Der Hammer gegen die Verblendung des Geistes", ein kleines religiöses Gedicht, das Jones in den Asiatic Researches veröffentlicht und ins Englische übersetzt hatte [3]). Aus dem Englischen übertrug es dann Herder auszugsweise ins Deutsche, den Inhalt im wesentlichen unverändert lassend.

Auch in seinen letzten Lebensjahren vergaß der alternde Herder Indien nicht. Er beschäftigte sich mit der Śukasaptati [4]). Er las Manus Gesetzbuch und den Gîtagovinda, Werke, die Jones ebenfalls ins Englische übertragen hatte. Und als er in der „Adrastea" einen großartigen Rückblick auf das

1) Suphan 16. 359.

2) Suphan 26. 419 und 29. 144.

3) Asiatic Researches I, 34—40.

4) „Die 70 Erzählungen des Papageien". Siehe Briefe Herders an C. A. Böttiger, mitget. von Boxberger. S. 25 und 31.

verflossene achzehnte Jahrhundert gab, schrieb er[1]): „Wenden wir unsern Blick nach Indien, welche Welt von Aufklärungen bietet sich uns dar, die uns das Jahrhundert geschenkt hat!“ Aber als er die Leistungen der Indienforscher gewürdigt hat, schließt er bitter: „Wie weit schreitet der Geist der Europäer vorwärts! Wie fern zurück bleibt ihre Handlungsweise!“

Diese selbe Bitterkeit des allmählich immer mehr von der Wirklichkeit abgesonderten Herder spüren wir auch in den „Gesprächen über die Bekehrung der Indier durch unsere europäischen Christen“, die schon einige Stücke zuvor in der Adrastea[2]) erschienen. Hier sieht Herder alle Balken in des Abendländers Augen, aber im Auge des Inders gewahrt er kaum die Splitter. Die indische Religion wird hier auf Kosten der christlichen Mission verherrlicht. Herder legt die Apologie jener einem Asiaten in den Mund, und was dieser Asiat sagt, ist ein wundersames Gemisch von Lehren des Vedânta, der Moralistik Bhartṛharis[3]) und von Herders Humanitätsbegriff. Der Asiat predigt dem Europäer Humanität! So wenig verstand Herder seine Umwelt mehr, daß er glaubte, sein Evangelium eher im Geiste des Orientalen als in dem des Abendländers wiederzufinden. Es rächte sich nun, daß er die Wirklichkeit zu gefühlsmäßig und viel zu wenig verstandesmäßig erfaßt hatte. Sein Zustand ward, wie Eugen Kühnemann[4]) sagt, „der Zustand einer in ihrem Gefühl beharrenden, in ihrem Gefühl isolierten Person“. So war und blieb auch sein Bild von Indien nur ein Produkt seiner Gefühlswelt.

Am nächsten war dieser seiner Welt Śakuntalâ gekommen, und sie blieb Herder bis zu seinem Lebensende treu.

„Wo Sakontala lebt mit ihrem entschwundenen Knaben,
Wo Duschmanta sie neu, neu von den Göttern empfängt
Sei mir gegrüßt, o heiliges Land! . . .“

ruft Herder in einem kleinen Gedichte seines Nachlasses[5]) aus.

1) Suphan 24. 360 f.

2) Ders. 23. 498 ff.

3) Man vergleiche Suphan 23. 501: „Auch der hungrige Tiger fräße er Gras . . .“, desgl. Suphan 26. 433: „Wird im quälenden Hunger der Löw' an Grase sich laben? . . .“ mit Bhart. II. 3. 1.

4) Kühnemann, Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung. 1893. S. 189.

5) Suphan 29.

das die musikalischen Hindus preist und wohl (nach Düntzer) [1]) durch Fr. v. Dalbergs Schrift über die Musik der Inder veranlaßt ward. Sonst war er selbst einer dichterischen Bearbeitung indischer Stoffe abgeneigt. Seine Gattin erzählt, wie ihm Goethes Ballade „Der Gott und die Bajadere" geradezu widerwärtig gewesen. Er sei während eines Konzertes bei Goethe, wo das Gedicht vorgetragen wurde, daran krank geworden [2]). An der Śakuntalâ aber hatte Herder ungetrübte Freude, und im letzten Frühling, den er erleben sollte, begleitete er die zweite Ausgabe der Forsterschen Uebersetzung mit einem Vorwort [3]), das ganz von der Liebe zu Kalidâsas Werk getragen ist. Ich zweifle", so schreibt er, „ob menschlich zartere und zugleich vornehmere Ideen innerhalb unseres Erdenweltalls können gedacht werden, als diese königliche Würde, diese Natur und Liebe, Indiens Heiligtümer". Und voll Freude schaut er auf die noch erwarteten weiteren reichen Schätze Indiens. Er bedauert, daß der eben angezeigte Ṛtusaṁhâra „Die Jahreszeiten" von Kalidâsa nicht gleich in einer Uebersetzung erschienen sei, und hofft, Śakuntalâ möge aus ihrer Heimat „noch viele dramatische Geschwister, die ihr gleichen", nachziehen.

Im Dezember 1803 schloß Herder die Augen für immer. Die Hoffnungen, die er von Indien gehegt, übernahmen andere, die von ihm angeregt waren. Und zugleich übernahmen sie, die Romantiker, das ideale Bild, das Herders weiche Seele sich von der Welt am Ganges geschaffen hatte.

Sie griffen nach ihm, wie nach einem Blütentraum, von dem sie hofften, daß er reifen sollte. Sie gingen den Weg weiter, den Herder betreten und ließen dabei einen zweiten Weg unbeachtet, den neben ihnen ein anderer deutscher Geist zu Indien bahnte, einen Weg auf weit festerem Boden. Dieser zweite Wegbahner war Goethe.

---

1) Hempelsche Ausgabe I. 176.
2) Hempel I. Vorwort.
3) Suphan 24. 576 ff.

Zweites Kapitel.

Goethe.

Konrad Burdach hat als die drei großen bildenden Mächte in Goethes Entwicklung das eigene Erlebnis, die Natur und den Orient genannt. Nächst Palästina und Persien war wohl Indien unter den wirkenden Kräften des Orients die stärkste. Gab sie doch zu verschiedenen Malen seinem dichterischen Schaffen Anregung und Nahrung.

Wir untersuchen nun im Folgenden zunächst, wie die Goetheschen Gedichte sich zu ihrer indischen Quelle verhalten, und betrachten dann Goethes Stellung zu Indien überhaupt.

Die erste Dichtung, die einen indischen Stoff behandelt, war die im Jahre 1797 erschienene Ballade „Der Gott und die Bajadere“ [1]).

Die Quelle dazu ist eine Legende, welche Sonnerat [2]) in dem schon bei Herder genannten Werke erzählt. Der französische Forscher hatte sie in dem gleichfalls schon genannten Buche Abraham Rogers [3]) vorgefunden und übernommen. Möglich, daß Goethe beide Quellen kannte. Als Grundlage zu seinem Gedicht diente aber zweifellos Sonnerats Erzählung. Sie ist kürzer und edler gefaßt und kann als treue Wiedergabe einer rührenden indischen Geschichte gelten. Sie verherrlicht die Gattintreue. Sogar eine Bajadere darf sich zu dem reinen Kreis einer Damayantî und Sâwitrî gesellen, wenn sie aufopfernder Liebe über den Tod hinaus fähig ist. Wir denken an Maria Magdalena: „Ihr ist viel vergeben; denn sie hat viel geliebt.“ Und doch: die indische Magdalena erreicht die Höhe der christlichen nicht. In der Quelle fehlt ihr jede innere Läuterung. Sie bleibt Bajadere mit ihrer großen Liebe. Sie bleibt, was sie ist, sie wird nicht. Darum kann auch von einem wirklichen Vergeben nicht die Rede sein. Denn das ist nur möglich, wo seelische Stärke natürliche Schwachheit überwunden hat.

1) Goethes Werke (Weimarer Ausgabe) I. 1. 227. Im folgenden zitiert: „W. A.“ 2) Sonnerat I. 211. 3) Roger, Offne Thür. S. 163.

Was Goethe schuf, das ward dann freilich, um mit Hegel[1]) zu reden, „die christliche Geschichte der büßenden Magdalena in indische Vorstellungsart gekleidet". Es ist der Christ in Goethe, der das deutsche Gedicht schuf. Bei der indischen Witwenverbrennung ist es dieses letzte Schicksal, was den Menschen adelt. Der Flammentod wird unter der Suggestion des alten geheiligten Brauches in einer Art Rausch und Betäubung erlitten[2]). Für Goethe wird dieser äußere Flammentod zu einem inneren. Alles Irdische Engende an der Seele fällt als Schlacke zurück, und der reine, freie Mensch darf aus des Todes Flamme dem Gott folgen. Das Gedicht ist ein Vorklang zu der Erlösungssymphonie im Faust:

„Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen;
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben teilgenommen,
Begegnet ihm die sel'ge Schar
Mit herzlichem Willkommen."

So erfüllt sich bei Goethe die Erlösung ganz anders, als es die Erlösungssehnsucht der Inder wollte. Es trennt sich die Goethisch-christliche Weltanschauung vollkommen von der indischen. Zwar behielt Goethe indisches Kolorit bei, und nicht nur das: Das Rührende, was den Frauengestalten der indischen Dichter so eignet: ihre Zartheit, Feinfühligkeit und aufopfernde Liebe finden wir auch bei Goethe wieder. Aber wie Goethe die griechische Iphigenie seelisch vertiefte, so auch die indische Bajadere. Wieviel höher steht auch Mahadöh! Er sucht nicht mehr ein „Liebchen der Götter". Goethes Auge sieht ihn als apollinischen Jüngling und sein Herz empfindet ihn als Christus mit seiner allverstehenden Menschenliebe[3]). Die Priester sind unbrahmanisch typisiert;

1) Hegel, Aesthetik I. 505.

2) s. R. Garbe, Die Witwenverbrennung (in seinen Beiträgen zur indischen Kulturgeschichte 141 ff.) und L. v. Schroeder, Baltische Monatsschrift, Bd. 38. 245 ff.

3) Wie weit der in der Antike geschulte Geist auch sonst in das Gedicht hineinspielte, zeigt Goethes Bemerkung zu Eckermann am 21. Juli 1827: „Sie wissen, Aristoteles sagt vom Trauerspiele, es müsse Furcht erregen, wenn es gut sein solle. Es gilt dieses jedoch nicht bloß von der Tragödie, sondern auch von mancher andern Dichtung. Sie finden es in meinem Gott und Bajadere." Siehe Goethes Gespräche, Gesamtausgabe, neu herausgegeben von Flodoard Frhr. v. Biedermann. 5 Bde Leipzig 1909—1911, III. 415.

halb griechisch, halb orientalisch stammen sie aus der Atmosphäre der Goetheschen Fortsetzung der „Zauberflöte“.

Schließlich: die indische Geschichte hat eine „Moral“, Goethes Dichtung nicht. Was Herder bei den indischen Gedichten und Erzählungen fast die Hauptsache war, die Moral, war Goethe hier gleichgültig. Von Werken wie dem Hitopadeśa nahm er denn auch keine Notiz. Seine indische Legende ist ihm nur Ausdruck des Erlebnisses, des „Zustandes“ [1]), wie er es nennt. Die reinigende, sühnende Liebe eines von vielen nicht verstandenen, angefeindeten Geschöpfes, das in kindlicher Treue sich dem Geliebten hingibt, hatte Goethe sie nicht an Christiane empfunden? Hier also diente eine indische Erzählung dem Dichter dazu, in ein Bruchstück seiner großen Konfession gewandelt zu werden.

Aber ehe er wieder auf Indien zurückgriff, um in dessen Fabel zu sagen, was er litt, sollten Jahrzehnte vergehen.

Ohne Bedeutung war ein kleines Gedicht, das einen indischen Stoff behandelte und von dem Komponisten C. Loewe Goethe zugeschrieben ward: „An Sami“. Da es schon 1818 gedruckt erschien, jedoch ohne Angabe des Verfassers [2]), müßte es Goethe vor diesem Jahre geschrieben haben. Aber es ist kaum als echt anzusehen, solange für die Echtheit kein Nachweis zu erbringen ist. Das hier verwandte Motiv von den Bienen spielt in der indischen Liebespoesie eine große Rolle [3]).

Gleichwohl hatte Goethe seine Blicke dauernd auf den Orient gerichtet, aber Persien mit der heiter behaglichen Weltanschauung des Hafis hatte Indien zurückgedrängt. Hier fand der Dichter eine Lebensweisheit, die ruhigen Seelenfrieden atmete, verbunden mit dem Genuß einer gegenständlich-klaren Sinnenwelt. Sie erhielt seit 1814 im westöstlichen Divan, der 1819 erschien, ihren Widerhall. Und je mehr ihm der fröhliche, einfach-plastische Perser zusagte, desto mehr fühlte er sich dem ernsteren grotesken Inder abgeneigt. Er rügt dessen „Mängel einer seltsamen Verfassung und unglücklichen Religion“ [4]).

Daher hat auch der Divan keine indischen Elemente aufzuweisen. Es ist alles deutsch-persisch darin [5]). Nur sei nicht ver-

1) Biedermann III. 211.
2) Vgl. W. A. I. 5. S. 49. 5. S. 245.
3) Vgl. z. B. Kalidâsa Sakuntalâ I. 3 (Ausg. von Capeller S. 8 Z. 8 ff.)
4) W. A. I. 7. 217.
5) Vgl. Loepers Ausg. des westöstl. Divans. Berlin 1872. S. XVIII f.

gessen, daß manches, was von Persien gesagt wird, auch von Indien gilt, wie etwa dieses:

„Daß Du nicht enden kannst, das macht Dich groß,
Und daß Du nie beginnst, das ist Dein Los,
Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe,
Anfang und Ende immerfort dasselbe."

Wären diese Zeilen nicht das geeignete Motto für die Bhagavadgîtâ, für viele Upaniṣaden und die Epen? Und sind die Worte aus dem Gedichte „Lied und Gebilde"[1]:

„Schöpft des Dichters reine Hand,
Wasser wird sich ballen"[2]

nicht ein Vorklang zur späteren „Parialegende", wo es heißt:

„Selgem Herzen, frommen Händen
ballt sich die bewegte Welle". ?[3]).

Die Abgeneigtheit Goethes gegen Indien in diesem seiner Lebensabschnitte ist den Zeitgenossen aufgefallen. Friedrich Schlegel schrieb erregt an seinen Bruder[4]): „Was sagst Du zu Goethes Divan? Wirst Du es ihm so ausgehen lassen, daß er draußen unverständig und wie ein Rohrsperling auf alles Indische schimpft? Freundlich schrieb Kosegarten seine Rezension des Divans[5]), aber verteidigte ebenso die Inder und sagte u. a.: „Ueber die Religion der Inder äußert sich der Verfasser zu unfreundlich ... Wir können uns von dem in dieser Hinsicht Gesagten .... nicht überzeugen." Er versteht es, Goethes Groll zu beschwichtigen, so daß der ihm antwortet[6]): „Den guten Indiern sind wir so viel schuldig, daß es wohl billig war, sie gegen meinen Unmut in Schutz zu nehmen .... Möge mich bald ein gutes Ge-

1) W. A. I. 6. 39.

2) Vgl. dazu Sonnerat I. 205: „Einst da sie aus einem Teiche Wasser schöpfte und ihrer Gewohnheit nach eine Kugel daraus gestaltete ...". Diese Worte stehen in der Erzählung, die später Quelle zur Parialegende wurde. Da Goethe nach eigner Angabe (s. S. 33) die Erzählung bereits lange im Gedächtnis bewahrte, so ist es sehr wahrscheinlich, daß die zitierte Stelle die oben erwähnten Worte in „Lied und Gebilde" veranlaßt hat.

3) W. A I. 3. 10. 9—10.

4) Briefe (ed. Walzel) S. 631.

5) In der Haller Allgem. Literaturzeitung 1819. Nr. 286, 287.

6) W. A. IV. 32, 137. 11 ff.

schick in diese Reiche zurückführen, da ich mir denn Ihr sichres Geleit alsobald zu erbitten die Freiheit nehmen werde."

Und so erfolgt 1821 zunächst ein kleiner Probeausflug wieder in die indische Welt.

In diesem Jahre sandte Goethe seinen Londoner Freunden das Gedicht „Zu Howards Ehrengedächtnis"[1]). Er dankte darin dem englischen Meteorologen Luke Howard, aus dessen Schriften er sich in der Wolkenbildungslehre unterwiesen hatte. Auch in dem Formlosesten, dem ewig Schwankenden Form zu erkennen, hatte sein Ordnung verlangendes Künstlerauge erstrebt. Nun hatte Howard ihm den Blick geöffnet für die immer wiederkehrenden Typen der Wolkengebilde, hatte ihm gezeigt, daß auch hier bei der gleichsam verkörperten Idee der Metamorphose, des ewigen Werdens und Vergehens der Formtrieb wirkt. Und nun schrieb ihm Goethe, um ihn zu ehren, folgende nach Indien schweifende Zeilen:

„Wenn Gottheit Camarûpa[2]), hoch und hehr,
Durch Lüfte schwankend, wandelt leicht und schwer,
Des Schleiers Falten sammelt, sie zerstreut
Am Wechsel der Gestalten sich erfreut,
Jetzt starr sich hält, dann schwindet wie ein Traum,,
Da staunen wir und traun dem Auge kaum."

„Nun regt sich kühn des eignen Bildens Kraft,
Die Unbestimmtes zu Bestimmtem schafft;
Da droht ein Leu, dort wogt ein Elephant,
Kameles Hals, zum Drachen hingewandt;
Ein Heer zieht an, doch triumphiert es nicht,
Da es die Macht am steilen Felsen bricht;
Der treuste Wolkenbote selbst zerstiebt,
Eh' er die Fern' erreicht, wohin man liebt."

„Er aber, Howard, gibt mit reinem Sinn
Uns neuer Lehre herrlichsten Gewinn;
Was sich nicht halten, nicht erreichen läßt,
Er faßt es an, er hält zuerst es fest;

1) W. A. I. 3, 98. II. 12, 40.
2) Vgl. Anmerkung 2 der nächsten Seite.

Bestimmt das Unbestimmte, schränkt es ein,
Benennt es treffend! — Sei die Ehre Dein!
Wie Streife steigt, sich ballt, zerflattert, fällt,
Erinnre dankbar Deiner sich die Welt."

In seinem Briefe [1]) an Hüttner vom 3. April 1821 gab er gleichsam einen Kommentar zu dem Gedicht. Er schreibt: „In der ersten Strophe wird die indische Gottheit Câmarûpa (Wearer of shapes at will) [2]) als das geistige Wesen dargestellt, welches, nach eigener Lust die Gestalten beliebig zu verwandlen, auch hier sich wirksam erweist, die Wolken bildet und umformt.

In der zweiten Strophe wird sodann die Funktion der menschlichen Einbildungskraft vorgetragen, welche nach eingeborenem Trieb allem Ungebildeten, Zufälligen jederzeit irgend eine notwendige Bildung zu geben trachtet, welches wir denn auch daran erkennen, daß sie sich die Wolken als Tiere, streitende Heere, Festungen und dergl. denkt, wie Shakespeare solches einigemal herrlich benutzt hat. Zugleich wird auf Megha Dûta, den Wolkenboten [3]), angespielt, indem dieses herrliche Gedicht in allen seinen Teilen hierher gehört.

Und so wird denn in der dritten Strophe, damit nichts vermißt werde, Howards Name ausgesprochen und sein Verdienst anerkannt, daß er eine Terminologie festgestellt, an die wir uns beim Einteilen und Beschreiben atmosphärischer Phänomene durchaus halten können."

Zweifellos ist Goethe direkt [4]) durch die Bekanntschaft mit der lyrischen Dichtung Kâlidâsas, dem „Wolkenboten", zu diesen Versen angeregt worden. Erfreut über das indische Werk, schreibt er am 27. März 1817 an Ottilie von Pogwisch [5]): „Mir ist ein großer altindischer Schatz zugekommen in englischer Sprache." Im selben Jahre beschäftigt er sich mit der Wolkenlehre Howards [6]),

1) W. A. IV. 50. 47 ff.

2) Diese Erklärung fand Goethe in Wilsons Ausgabe des Meghadûta. S. 76. „Wearer of shapes at will" .... or „Câmarûpa" from „câma" desire and „rupa" form, shape.

3) The Megha Duta or Cloud Messenger, transl. by Horace Wilson. Calcutta, 1814.

4) Vgl. auch W. A. I. 400 f.

5) W. A. IV. 28, 37. 10 f.

6) Howard, On the Modications of Clouds. London 1803.

verfasst seinen Aufsatz über „Wolkenbildung“ [1]), und mit einem Rückblick auf diese Studien, notiert er in den Tag- und Jahresheften 1817 [2]): „Hier schließt sich nun, indem ich von Büchern zu reden gedenke, ganz natürlich die Uebersetzung des indischen Megha-Duta freundlichst an. Man hatte sich mit Wolken und Wolkenformen solange getragen, und konnte nun erst diesem Wolkenboten in seinen tausendfältig veränderten Gestalten mit desto sicherer Anschauung im Geiste folgen.“ Ja, Goethe spricht von den gemachten meteorologischen Studien als von seinem Wolkenboten [3]), der 1817 als Weihnachtsgeschenk aus Jena für den Herzog nach Weimar abgeht.

Im Gegensatze zu diesem Gestaltungstriebe des Dichters der „Natürlichen Tochter“ ist jedoch der Künstlersinn des Inders selten ordnend gewesen. Von wenigen großen Meistern, wie Kâlidâsa, abgesehen, ist gerade Maßlosigkeit in der Phantasie ein Charakteristikum für die indische Kunst, worauf schon Herder hingewiesen hatte [4]). Die Folge ist, daß die Weltauffassung des Inders grundverschieden von der des deutschen Klassizismus ist. Dieser faßte das Ganze der Welt durch Gestalt und Form, indem er ihre Gesetzmäßigkeit erkannte, von sich aus den Dingen Maß gab, wie er von den Griechen gelernt hatte (ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων). Jener erfaßte die Welt durch ein Sichverlieren in ihrer verwirrenden Grenzenlosigkeit, aus der nur der Weise noch einen Ausweg wußte. Die Welt erschien ihm nicht als der geordnete Kosmos Goethes, sondern als ein tolles, ziel- und zweckloses Spiel. Dieser Gegensatz zur indischen Weltauffassung stellt sich bei Goethe immer klarer heraus. So zunächst in seiner Trilogie, dem „Paria“.

Der Entschluß zu dieser Dichtung reifte damals in Goethe, als die allgemeine europäische Teilnahme an dem traurigen Lose der Parias in der Literatur bereits ihren Niederschlag gefunden.

1821 war Casimir Delavignes Tragödie „Le Paria“ mit großem Erfolge über die Bretter der Comédie française gegangen. Die Egalité, den Gedanken der Revolution, fand das Publikum in der Verdammung des Kastenvorurteils wiederholt.

---

1) W. A. II. 12, 5—13.
2) W. A. I. 36, 127. 22 ff.
3) W. A. III. 6, 151. 6—7. IV. 28, 333. 1 ff und 349. 1 ff.
4) Vgl. S. 18.

Goethe selbst empfiehlt „dies sehr schön gedachte, wohldurchgeführte Stück" den Lesern [1]).

1823 erschien (unabhängig von Delavigne) Michael Beers Trauerspiel in einem Akte „Der Paria" [2]). Hier identifiziert der Dichter in seinem Drama das Elend der Parias mit dem Elend der Juden. Flammende Worte findet sein Mitgefühl für die unter einem ungerechten und noch viel schlimmeren Geschick, als es den Juden beschieden, leidenden indischen Menschenbrüder. Humanität und Aufklärung tragen in dem bühnenwirksamen Stück den Sieg davon über die Macht des Schicksals. Ebenso über die Seelenwanderungslehre, wonach der Paria sein trauriges Dasein als Lohn für in einem früheren Leben begangene Sünden ansehen mußte. Auch die Witwenverbrennung und die Ehegesetze, die Liebe und Neigung, in die Kaste einzwängen, sind als wirksame Motive verwertet; doch so, daß die freien Anschauungen der Zeit sich an die Stelle des indischen Rechtes setzen. Beers Werk ist eine Kritik, nicht eine objektive Darstellung indischen Wesens. Auch der Gott Brahman ist christlich-human gefärbt [3]):

„Brama ist gut und freundlich: strömt sein Blick
Nicht den befruchtend segensreinen Strahl?
Ist er der Vater nicht der ew'gen Mutter,
Der allumfassend liebenden Natur?
Ihr heiliges Gesetz heißt Lieb und Duldung,
Und was sie gleich gebildet an Gestalt,
Knüpft friedlich auch ein gleiches Band der Seele.
In ihrem Reich ist nichts gering und fremd ....
Der Mensch allein zerstört mit frecher Hand
Den gleichen Spiegel seines edlen Wesens,
Und Glauben — Glauben nennt er seinen Wahn.
Doch Brama lächelt schonend, sich ins Licht
Der Wahrheit tauchend, bis auch wir zum Tag
Des Wissens aus der Nacht des Irrtums scheiden."

Diese fesselnlösende Anschauung Beers von dem großen in-

1) In seinem Aufsatze „Die drei Paria". Kunst und Altertum V. 1. 101—111. — W. A. I. 41. 2, 100—102.

2) Vgl. dazu G. M. Manz, Michael Beers Jugend und seine Entwicklung bis zum „Paria". Diss. Freiburg 1891.

3) Sämtl. Werke von Michael Beer (ed. Schenk) S. 240.

dischen Gott ward nun bei Goethe, wie Erich Schmidt[1]) sich ausdrückt, ein „west-östlich, christlich-buddhistisches Weltevangelium, ein Stück der ahnungsvollen weitesten Alterspoesie."

Goethe schätzte auch das Beersche Werk sehr. Er sorgte für eine möglichst gute Aufführung in Weimar[2]) und schrieb einen auf das Stück vorbereitenden Aufsatz[3]), der dem Theaterzettel beigefügt ward. Und beim Beginn des neuen Jahres erschien nun auch sein eigner „Paria"[4]). Es war die letzte große Ballade, die der Greis schrieb, und in die er, als in ein köstliches Gefäß, seine weise Gottergebenheit einschloß.

Den Stoff zur Dichtung trug Goethe schon lange Zeit in seinem Innern. „Ich bewahre", so schreibt er am 5. Juli 1824 an K. F. Reinhard[5]), „diese höchst bedeutende Fabel als einen stillen Schatz vielleicht vierzig Jahre und konnte mich jetzt erst entschließen, ihn von meinem Innern durch Worte loszulösen." Die Fabel fand Goethe bei Sonnerat[6]) vor. Sie ist, wie Benfey[7]) gezeigt hat, aus Erzählungsmotiven verschiedener großer indischer Werke zusammengeflossen. Gedankenuntreue, Tötung der Mutter durch den Sohn und Wiedererweckung erzählen das Mahâbhârata[8]) und das Bhâgavata-Purâna[9]). Das Märchenmotiv von der Verwechslung der beiden abgeschnittenen Köpfe findet sich in der Vetâlapancaviṁśatikâ[10]), den „Fünfundzwanzig Erzählungen eines Totengespenstes". Aus einem krausen Gemisch abenteuerlicher, grotesker Märchen erwuchs so die

1) Erich Schmidt, Goethes Balladen; in seinen Charakteristiken, 2. Aufl. I. 190—202.

2) W. A. IV. 39, 45. 5—13.

3) W. A. IV. 38, 273. 18. — Der Aufsatz ward erneut abgedruckt in der „Gegenwart" 1878. Nr. 29.

4) W. A. I. 3, 9—16.

5) W. A. IV. 38, 187. 1 ff.

6) Sonnerat I. 205—206.

7) Th. Benfey, Goethes Gedicht: Legende und dessen indisches Vorbild; in Orient und Occident I. 719—732.

8) Mahâbh. Bombay edition III. 116 f.

9) Bhâgav. Pur. IX. 16.

10) Vetâl. 6. Erzählung. (Das Motiv, wonach durch einen Gebetsspruch die Tote wieder belebt wird, fehlt hier, findet sich aber z. B. in der zweiten Erzählung der Vetâl., wo ein junger Brahmane einen Zauberspruch ausfindig macht und dadurch ein getötetes Mädchen zum Leben zurückerweckt. Goethe führt statt des Gebetes [so Sonnerat] Berührung mit dem Schwerte ein.)

Geschichte der Pariagöttin, und es war für den deutschen Dichter schwer, den wirren, spröden Stoff geklärt und übersichtlich wiederzugeben. Die Erzählung ist auch bei Goethe nicht leicht verständlich, und die überaus gedrungene Darstellung erfordert fleißiges Einlesen. Schon Eckermann erfuhr es, als ihm Goethe an einem Novemberabend [1]) das Werk reichte. „Der darin herrschende Ton", erzählt jener, „war mir wie aus einer fremden Welt herüber und die Darstellung derart, daß mir die Belebung des Gegenstandes sehr schwer ward." Und Goethe sagt ihm dazu: „Die Behandlung ist sehr knapp, und man muß gut eindringen, wenn man es recht besitzen will. Es kommt mir selber vor wie eine aus Stahldrähten geschmiedete Damascenerklinge. Ich habe aber auch den Gegenstand vierzig Jahre mit mir herumgetragen, so daß er denn freilich Zeit hatte, sich von allem Ungehörigen zu läutern."

Goethe nimmt den Stoff genetisch: er sucht in dem verachteten Paria das allen Wesen eignende Göttliche zu fassen. Dieses Göttliche ist nicht nur das Gute, sondern es ist zugleich das Böse, unter dessen Macht der Mensch steht, unter dem er leidet, mit dem er ringen soll, um durch dieses Ringen zum Guten sich emporzuläutern. Und das Göttliche in Paria will sich verkörpern durch eine Gottheit, will sich in ein Symbol fassen:

„Denn Du hast den Bajaderen
Eine Göttin selbst erhoben;
Auch wir andern, dich zu loben,
Wollen solch ein Wunder hören."

Aus dieser Sehnsucht des Paria, die im ersten Teile der Trilogie, im „Gebet" ausgesprochen ist, läßt Goethe nunmehr im zweiten Teil, in der „Legende", die Verkörperung der Pariasehnsucht durch eine Göttin erfolgen, um im dritten Teile den „Dank des Paria" an Brama auszusprechen:

„Großer Brama! Nun erkenn ich,
Daß du Schöpfer bist der Welten!
Dich als meinen Herrscher nenn ich;
Denn du lässest alle gelten."

Goethe gibt also in poetisch geadelter Form eine Ausdeutung der indischen Erzählung, ihre Metaphysik. Das Drängen nach Göttlichkeit war auch in der grotesken Legende der Inder vorhanden.

1) Vgl. Gespräch 10. Nov. 1823. Biedermann III. 39.

es blieb aber in der Dumpfheit stecken. Erst Goethe erhebt es zur Klarheit, zu seinem Lichte. Alles gewinnt an Gestalt. Nicht nur die Pariagöttin erscheint in reinerer adliger Form, auch Brama, der in Indien nie neben Śiwa und Wiṣṇu ganz seine Herkunft von einem abstrakt philosophischen Begriffe verleugnen konnte [1]), wird weit persönlicher gefaßt. Wie R. M. Meyer [2]) von ihm sagt: „Dieser Gott muß die unglückliche Brahmanin ewig bejammern, wie ein Mensch; die sozialen Scheidungen, nichtig vor dem Gott, den Werther und Faust anbeten, werden von diesem höchsten Herrscher geheiligt." Die Stellung, die dem Menschen durch Kaste und Geburt beschieden wird, ist heilig. Und diese Heiligkeit gibt dem Lebensschicksal der Hindus, gibt der Kaste ihr Daseinsrecht. Tiefer als von Goethe kann von niemandem das Wesen der Kaste gedeutet werden. Die „Grenzen der Menschheit" hatten den Dichter immer wieder auf das, wozu der Mensch bestimmt und was ihm „gemäß" ist, hingewiesen. Werde, was Du bist! Strebe darnach, innerhalb deines Lebenskreises deine Bestimmung zu erfüllen; denn deine Bestimmung stammt von Gott, und die kindlich fromme Unterordnung unter Gottes Willen macht dich zu Gottes Kind, macht dich göttlich. Goethe versteht unter dieser Ergebenheit ein Tun: die Bestimmung des Menschen erfüllt sich nicht von selbst, sondern muß erst von ihm erfüllt werden. Der Inder aber versteht unter ihr ein Leiden: die Bestimmung des Menschen ist für ihn nicht Möglichkeit einer Fülle von Kraftentfaltung, sondern Verhängnis. Darin liegt die Verschiedenheit der Auslegung der deutschen und der indischen Menschenbestimmung:

„. . . . nicht ein traurig Büßen,
Stumpfes Harren, stolz Verdienen
Halt' euch in der Wildnis fest;
Wandert aus durch alle Welten,
Wandelt hin durch alle Zeiten
Und verkündet auch Geringstem,
Daß ihn Brama droben hört! [3]).
Ihm ist keiner der Geringste —
Wer sich mit gelähmten Gliedern, . . .
Sei er Brama, sei er Paria,

1) Siehe L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur. S. 354—360.
2) R. M. Meyer, Goethe, Ausg. 1913. S. 437.
3) Vgl. Ev. Matthaei. 28, 19.

Mit dem Blick nach oben kehrt,
Wirds empfinden, wirds erfahren:
Dort erglühen tausend Augen,
Ruhend lauschen tausend Ohren,
Denen nichts verborgen bleibt."

Und so erwächst aus dem Goetheschen Gedichte ein „Trösten" statt des „traurig-Büßens". Die resignierende Ergebenheit des indischen Parias unter die Macht des Schicksals wird dem Paria Goethe zur frommen Heiterkeit eines gottergebenen Menschenkindes. Seinem Gotte und ihm ist nichts Menschliches fremd. Und nun fühlen wir gleichsam in dem Gedichte unter der grotesken Maske indischer Mythologie die verborgenen sich nur andeutenden Quellen der letzten Religiosität Goethes rauschen. „Ein Geheimnis bleibe das". So wie dem Paria aus Zusammenfassung seines ganzen Seins, des Lichts und des Schattens, die er in sich trägt, die ihn mit Brama verbindende Pariagöttin ersteht, so ist es auch für Goethe sein zusammengefaßtes ganzes Sein, seine Totalität, die als Göttliches zu Gott emporstreben darf.

Das Werk ist in „seinen feierlichen, reimlosen Trochäen und in schwerem Stil" (Erich Schmidt) eine der tiefsten religiösen Bekenntnisse Goethes geworden. Er bannte es in die Sphäre des indischen Geistes. Und der indische Geist ist hier nicht toter Stoff geblieben. Ihm ist eine Auslegung zuteil geworden, wie sie schöner nicht gedacht werden kann.

Aber nicht nur stofflich, auch in technischer Hinsicht wirkten Indiens Geisteserzeugnisse auf Goethe. Das im Jahre 1797 zum Faust geschriebene „Vorspiel auf dem Theater" hatte seine Anregung durch Kâlidâsas Einleitungsszene zur Śakuntalâ erhalten. Aehnlich wie bei Shakespeare finden sich bei allen indischen Dramatikern Prologe. Und zwar von folgendem Schema: Die Nândî, ein Weihegebet, geht voran, und daran schließt sich eine kurze Unterhaltung zwischen Schauspieldirektor und einem Schauspieler oder einer Schauspielerin, die das Publikum auf die angekündigte Aufführung vorbereiten. So auch bei Kâlidâsa. Goethe, der ihm folgt, läßt das Weihegebet fort. Statt dessen erhalten wir einen gar nicht zu vergleichenden köstlichen Ersatz durch den „Prolog im Himmel" [1]). In dem Dialog zwischen Di-

1) Ob durch die Nândî Goethe zum Prolog im Himmel angeregt ward, wie Sauer in seinen indischen Studien behauptet, ist nicht zu erweisen und

rektor und Schauspieler tritt der bei den Indern nur genannte Dichter als dritte Person redend auf. Damit wird ein Ausblick aus der Interessensphäre von Publikum und Theaterdirektor in den einsamen reinen Kreis der Dichtkunst gewonnen. Der deutsche Theaterdirektor, der Freund der Zugstücke und gefüllten Kassen, hat mit seinem indischen Kollegen recht verwandte Züge gemein, und die Worte, die Goethe seinem Bühnenleiter in den Mund legt, stimmen recht zu dem, was Kâlidâsa den seinen sagen läßt: „Insofern ein erleuchtetes Publikum von unsern theatralischen Talenten Vergnügen empfängt und ausdrückt, insofern und nicht weiter setze ich auf diese Talente einen Wert“ [1]). Während aber der indische Prolog einen praktischen Zweck verfolgt, nämlich den Zuschauer unmittelbar in die Aufführung zu versetzen, ist der Prolog des deutschen Dichters um seiner selbst willen da und steht mit der Tragödie nur in sehr losem Zusammenhang. Indem Goethe den ursprünglichen Zweck aufgab, löste er den Prolog los vom Ganzen und machte ihn als Kunstwerk selbständig. So ward die Begebenheit des Vorspiels als solche schon bedeutend, und wirkt nun, in das reine Element der Dichtung getaucht, durch sich selbst.

Aus allem bisher Erörterten sehen wir, daß Goethes Entlehnung vom indischen Geiste zugleich eine Auslegung, eine Auseinandersetzung mit ihm bedeutet. Wollen wir seine Stellung zu Indien völlig fassen, so müssen wir noch untersuchen, wie sich sein Wesen auch außerhalb seiner Dichtungen dazu stellte. Bisher haben sich schon einige Richtlinien angedeutet: dem indischen Begriffe des Leidens stellt Goethe den des Werdens entgegen, dem der sich in das Schicksal ergebenden Resignation den der tätigheiteren Einordnung, der Formlosigkeit das Ringen nach Form. Diese Richtlinien zu vervollständigen, wenden wir uns nun zu den Studien, die er auf Indien verwandte, und zu deren Ergebnissen außerhalb seiner Poesie.

Wenn Goethe auch nicht Sanskrit lernte, so hat er doch wenigstens als Vorstudium zum Divan sich in indischer Schrift geübt. Das Goethe-Archiv bewahrt Blätter mit Schreibübungen des Dichters in Devanâgari-Schrift [2]). Aus reiner Freude an den schönen

bleibt als fraglich dahingestellt. Jedenfalls stammt die Wette aus Hiob 1, 6—12.

1) Nach der Forsterschen Uebersetzung.

2) Vgl. Paralipomena I. zum westöstlichen Divan. W. A. I. 7, 297 und 300; Notiz Tageb. 11. Dez. 1817: „... arabische Schrift, zuletzt Sanskrit“. W. A. III. 6, 147. 2—3.

Zeichen ahmte er die Schrift nach. Und vermochte er selbst nicht, sich am Urtext zu erquicken, und mußte mit Uebersetzungen fürlieb nehmen, so suchte er doch nachzuprüfen, soweit er konnte. An dem jungen Jenaer Orientalisten Kosegarten fand er einen treuen Berater in allen östlichen Dingen. Dieser mußte ihm oft den indischen Text wörtlich übersetzen [1]), so daß er Vergleiche mit den abgeschliffenen Uebersetzungen Jones, Wilsons und A. W. Schlegels vornehmen konnte. Mit Chr. Lassen hatte er Gespräche über indische Poesie, die ihm „höchst willkommen" [2]) waren. Die junge Indologie suchte er, wo er konnte, zu fördern. Er sorgte für den Ankauf indischer Werke in den Landesbibliotheken [3]) und wußte den Herzog Karl August für Indien zu interessieren, so daß der von seinen Reisen indologische Werke mitbrachte [4]), und Goethe ihm am 22. September 1824 schreiben konnte. „Für das näherliegende Arabische, ja Indische, haben Eure Königliche Hoheit schon manches getan, welches nicht unfruchtbar gewesen ist, den Professor Kosegarten in seinen Studien gefördert hat" [5]). Mit Freude begrüßt er den Versuch W. Schlegels, der 1818 die ersten Originaltexte mit indischen Lettern drucken ließ. „Ein großes und beinahe unausführbares Unternehmen scheint mir das einer Sanskritdruckerei am Rheine; deshalb ist es jedoch um so respektabler; Indus und Ganges mögen ihren Segen dazu erteilen" [6]). Indus und Ganges haben ihren Segen dazu erteilt! Freudig regten sich die Kräfte der führenden deutschen Geister für die Erforschung Indiens.

Die indischen Schätze, welche die Engländer importierten, waren unablässig ins Deutsche übertragen worden. 1795—1797 hatte der Erlanger Schulmann Johannes Fick Jones Abhandlungen von Asien übersetzt. 1797 hatte Hüttner Manus' Gesetzbuch aus dem Englischen und 1802 Fr. Majer die ersten drei Gesänge der Bhagavadgîtâ übersetzt, sich eng an Wilsons Uebertragung haltend. Diese erschienen in Klaproths „Asiatischem Magazin", das 1802 in sechs Heften herauskam und u. a. über indische Mythologie und Kulturverhält-

1) Z. B. W. A. I. 7, 239 und I. 42. 2, 52.
2) Biedermann III, 383.
3) W. A. IV. 33, 164. 10—11 und 317 f.
4) W. A. IV. 28, 108.
5) W. A. IV. 38, 254. 1—5 und 256. 11—13.
6) W. A. IV. 33, 196. 14—18.

nisse berichtete. 1808 war Fr. Schlegels Schrift „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier“ an den Tag getreten, jenes folgenschwere kleine Büchlein, das uns noch eingehend beschäftigen wird. 1811 führte Karl Th. v. Dalberg den Gîtagovinda über England (Jones Uebersetzung) nach Deutschland. 1816 schrieb Franz Bopp das standard work „Ueber das Conjugationssystem der Sanskritsprache“ [1]), 1819 gab er Bruchstücke aus dem Mahâbhârata heraus unter dem Titel „Ardschunas Reise zu Indras Himmel“, worüber Heinrich Heine die Rezension schreiben sollte. Ab 1823 kam die berühmte „Indische Bibliothek“ A. W. Schlegels heraus. 1826 schrieb Wilh. v. Humboldt seinen Essay über die Bhagavadgîtâ. 1828 endlich ward den Deutschen durch O. L. Wolff Wilsons „Theater der Hindus“ geschenkt, eine „höchst interessante Arbeit“, wie Goethe schreibt [2]).

Eine Fülle von Fleißaufwand zur Vermittelung zwischen indischem und deutschem Geist! Nehmen wir noch dazu die streng wissenschaftlichen, nur der Erforschung Indiens dienenden Textausgaben A. W. Schlegels, Bopps und Lassens, so haben wir ein Bild von dem allenthalben lebendigen Bestreben, den indischen Geist in den deutschen einfluten zu lassen.

Goethe schaute von seinem Gipfel, der ihm einen vollen Ueberblick über das gesamte Geistesleben seiner Zeit ermöglichte, mit Freude und Teilnahme auf den regen Fleiß der Indienforscher. Am 27. Februar 1811 schrieb er [3]) an den eifrigen Förderer der orientalischen Wissenschaft in Rußland, den Grafen Uwarow: „... Ob ich gleich z. E. in das Gebiet der indischen Literatur nur Streifzüge machen konnte, so ward doch eine frühere Liebe zu den Vedas durch die Beiträge eines Sonnerats, durch die eifrigen Bemühungen eines Jones, durch die Uebersetzungen der Sakontala und Gitagovinda immer aufs neue genährt, und einige Legenden reizten mich, sie zu bearbeiten: wie ich denn schon eine frühere Bearbeitung der Vedas in Gedanken hegte, die, ob sie gleich von Seiten der Kritik wenig Wert gehabt hätte, wenigstens dazu hätten dienen können, die Anschauung dieser bedeutenden und anmutigen Ueberlieferungen bei mehreren zu beleben. Da nun aber der

1) Darin waren auch Teile aus dem Râmâyaṇa, dem Mahâbh. und den Veden übersetzt.

2) W. A. IV. 45, 255. 18.

3) W. A. IV. 22, 43 f.

neuen orientalischen Sozietät gegönnt sein wird, integros adire fontes, und die hundertfältigen Wege zu verfolgen, welche Ew. H. andeuten; so muß denn freilich eine ganz neue Welt entspringen, wo wir in größerer Fülle wandeln, und das Eigentümliche unseres Geistes stärken und zu neuer Tätigkeit anfrischen können. Mich wird es zum Beispiel sehr glücklich machen, wenn ich eine vollständige Uebersetzung des (Goethe schreibt: „der") Gitagovinda erleben sollte . . . ." Und an A. W. Schlegel [1]) ein Dutzend Jahre später: „. . . . so bin ich auch Ihren Bemühungen in der indischen Literatur mit Anteil, wenn auch nur von Ferne, gefolgt und freue mich zu sehen, wie auch hier Kritik und Technik dem belebenden Genius willfährig die Hand reichen."

Soweit Briefzeugnisse für das Interesse Goethes an der Indologie. Es waren freilich weniger die Veden, als vielmehr die Erzählungen der großen Epen, die Goethes Teilnahme erregten, wenn es auch nach dem Briefe an Uwarow anders zu sein scheint. War doch der Veda noch viel zu wenig bekannt, und was Sonnerat von ihm bringt, ist nicht mehr als ein Gemisch aus der Mythologie des indischen Mittelalters und verschiedener philosophischer Systeme. Goethe verstand unter Veda wohl die indische Weisheit überhaupt, nicht das bestimmte Erzeugnis der Literatur. Was man damals kennen lernte, gehört zumeist der Periode des frühklassischen und klassischen Sanskrit an (unter Berücksichtigung der Epen etwa 400 v. Chr. bis 800 n. Chr.).

Śakuntalâ eröffnete den literarischen Reigen und ward auch von Goethe enthusiastisch mit überschwenglichen Distichen [2]) begrüßt. Hier fand er die Fülle der indischen Gefühlswelt durch das Maß der Sanftheit gebändigt. Hier schien ihm „in vollendeter Harmonie alles vereinigt zu sein, was des Menschen Herz begehre, sein Sinn zu umfassen vermag, das Schöne, Zarte, Reizende und Bestrickende ebensowohl als das Schlichte, Ernste, Dauernde, das tägliche Brot, das unserm geistigen Leben den Bestand verbürgt, die Natur, der Mensch und der Himmel der Götter, mit welchem die Menschen noch harmlos naiv verkehren" [3]). Und was an diesem Werke so unerhört neu war, das war die Zeichnung holdester Weiblichkeit in der Śakuntalâ, eine Zeichnung, wie sie so wohl gelungen, kein anderes Land in alten Zeiten schuf. Die Antike hatte wohl

1) W. A. IV. 39, 43. 14—18.

2) W. A. I. 4, 122.

3) L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur. S. 613.

heroische und dämonische Frauengestalten hervorbringen können [1]); aber Gestalten wie Ophelia, Desdemona, wie Gretchen und Klärchen in ihrer knospenhaften Jungfräulichkeit, oder Frauen wie Götzens Elisabeth, wie die deutsche Iphigenie mit ihrer ausgereiften Weiblichkeit zu zeichnen, das blieb der Antike versagt. „Die griechische Weiblichkeit und das Verhältnis beider Geschlechter zueinander bei diesem Volke so wie beides in den Poeten erscheint, ist doch immer sehr wenig ästhetisch und im ganzen sehr geistleer" urteilt der strenge Schönheitslehrer Schiller in einem Briefe an W. v. Humboldt den 17. Dezember 1795 [2]). Und nun findet Schiller im fernen Indien seine Idee von der „schönen Weiblichkeit" durch die zarte Śakuntalâ verkörpert. Das war eine bedeutsame Ueberraschung, und aus ihr heraus begreift sich die Erwartung, man könnte durch Indien eine Ergänzung zur Antike erfahren. „. . . so werden Sie mir doch gestehen", fährt Schiller in seinem Briefe an Humboldt fort, „daß es im ganzen griechischen Altertum keine poetische Darstellung schöner Weiblichkeit oder schöner Liebe gibt, die nur von fern an die Sakontala reichte." Schon früher hatte er in seiner „Thalia" Bruchstücke aus der Śakuntalâ wiedergegeben [3]). Aber die Zartheit, die der Gestalt der Heldin eignet, atmet das ganze Stück, und macht es mehr zu einer lyrischen Idylle, macht es so bühnenunwirksam. Das empfand auch besonders der sich auf Bühnentechnik wohlverstehende Schiller. Von Goethe zur Lektüre des Gîtagovinda [4]) angeregt, schrieb er am 20. Februar 1802: „Der Gîtagovinda hat mich neulich auch wieder zur Sakontala zurückgeführt, ja ich habe sie auch in der Idee gelesen, ob sich nicht ein Gebrauch fürs Theater davon machen ließe; aber es scheint, daß es gleichsam der einzige von allen zweiunddreißig Winden ist, mit dem dieses Schiff bei uns nicht segeln kann. Dies liegt wahrscheinlich an der Haupteigenschaft derselben, welche die Zartheit ist, und zugleich in einem Mangel der Bewegung, weil sich der Dichter gefallen hat, die Empfin-

1) Vgl. dazu Fr. Schlegels Aufsatz „Ueber die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern". 1794. Siehe auch Jugendschriften, ed. Minor. Bd. I.

2) Schillers Briefe (ed. Jonas) IV. 355.

3) Thalia, 10. Heft. S. 72—88. „Szenen aus dem Sacontala oder dem unglücklichen Ring, einem indischen 2000 Jahre alten Drama (enthaltend die Liebesszenen zwischen Dusmanta und Śakuntalâ im 2. und 3. Aufz.)

4) Jonas VI. 356. Schiller schreibt: „Die Gita Govinda."

dungen mit einer gewissen bequemen Behaglichkeit auszuspinnen, weil selbst das Klima zur Ruhe einladet."

Im ganzen aber stand Schiller Indien ziemlich fern. Die Annahme, daß Kalidâsas Werk Anregung oder gar Quelle zu seinem „Alpenjäger" gewesen, wie W. Sauer[1]) zu begründen suchte, ist durch Hirzel[2]) und Ernst Müller[3]) gründlich zurückgewiesen worden. Schiller ist zu männlich-kräftig, Kämpfer vom Grunde seines Wesens aus, viel zu sehr Verfechter der sittlichen Persönlichkeit, als daß er den Hindus sich innerlich hätte verwandt fühlen können. Der die ästhetische Erziehung des Menschen forderte, stand im schroffen Gegensatz zu dem indischen Erziehungsideal. Schiller strebte über die Erscheinungswelt hinaus, getrieben von dem Feuergedanken, die Ideen, für ihn das höchste Reale, zu verwirklichen. Auch der indische Weise strebt freilich über diese Welt hinaus, aber getrieben von dem Wunsche, alles Reale zu vernichten.

Goethe ist zwischen den beiden ungleichen Propheten so recht „das Weltkind in der Mitten". Er hält sich beglückt ans ganze Sein. Und so hat er auch seine volle Freude an der schönen Daseinswelt Kâlidâsas und saugt die Genüsse der Dichtung so in sich auf, daß ihm noch nach vierzig Jahren das Stück lebhaft gegenwärtig ist. „Das erste Mal[4]), als ich dieses unergründliche Werk gewahr wurde, erregte es in mir einen solchen Enthusiasmus, zog mich dergestalt an, daß ich es zu studieren nicht unterließ, ja sogar zu dem unmöglichen Unternehmen mich getrieben fühlte, es, wenn auch nur einigermaßen, der deutschen Bühne anzueignen. Durch diese, wenngleich fruchtlosen Bemühungen bin ich mit dem höchst schätzbaren Werke so genau bekannt geworden, es hat eine solche Epoche in meinem Lebensgange bestimmt, es ist mir so eigen geworden, daß ich seit dreißig Jahren weder das Englische noch das Deutsche je angesehen . . . . Ich begreife erst jetzt den überschwänglichen Eindruck, den dieses Werk früher auf mich gewann. Hier erscheint uns der Dichter in seiner höchsten Funktion, als Repräsentant des natürlichsten Zustandes, der feinsten

1) Sauer, Śakuntalâ, Goethe und Schiller. Im Korrespondenzblatt für die Gelehrten- und Realschulen Württembergs. 40. Band. S. 297—306.

2) Hirzel, im selben Blatt. Bd. 40. S. 43—46.

3) Ernst Müller, Zs. f. vergl. Literaturgesch., neue Folge, 8. Bd. S. 271 bis 278.

4) Dankbrief an Chézy 9. Okt. 1830, der ihm seine Prachtausgabe der Śakuntalâ übersandt hatte. W. A. IV. 47, 284. 19 ff.

Lebensweise, des reinsten sittlichen Bestrebens, der würdigsten Majestät und ernstesten Gottesbetrachtung: zugleich aber bleibt er Herr und Meister seiner Schöpfung, daß er gemeine und lächerliche Gegensätze wagen darf, welche doch als notwendige Verbindungsglieder der ganzen Organisation betrachtet werden müssen."

Auf ähnlich hohe Warte führte ihn das nächste indische Werk, das er kennen lernte, der Gîtagovinda. Das Werk war der Śakuntalâ wesensverwandt: eine lyrische Idylle, dramatischer Form sich nähernd, die in glühendsten Farben die Liebesleidenschaft zwischen Kṛṣṇa und der Hirtin Râdhâ darstellt, leicht in mystische Erotik [1]) hinüberspielend. Die ganze üppige Sinnenwelt Indiens war hier in eine Form von höchster Vollendung eingeschmolzen. Ungemein weich und melodisch, in den raffiniertesten, minutiös ausgeführten Rhythmen, perlend von den verschiedensten Reimarten, flutet die Sprache dahin. Gerade diese vollkommene Form und die Eleganz der Behandlung gewagtester Situationen stempeln das Gedicht zu einem Kunstwerk erster Ordnung.

Wie hätte den Dichter der römischen Elegien diese grandios den Stoff bändigende Darstellung erfreut, hätte er den Gîtagovinda unverfälscht zu kosten bekommen! Aber was er erhielt, war kaum ein kümmerlicher Torso. Die Form war in der Uebersetzung völlig zertrümmert und damit der Hauptreiz des Werkes vernichtet. Sie ist ja auch kaum so vollendet wiederzugeben. Aber annähernd ist sie später doch gelungen: dem Sprachenbezwinger Rückert [2]). Und zwar in deutscher Zunge, die zwei Jahrhunderte zuvor sich mühsam abquälte, französische Vorbilder nachzuahmen. Die Tat Rückerts ist ein Ruhmestitel unserer Sprache, dem leider viel zu wenig Beachtung geschenkt wird. Von alledem aber lernte Goethe nichts kennen. Der sonst so weitsichtige Jones hatte es sich diesmal leider nicht versagen können, in seiner Uebersetzung den Stoff durch das Teesieb prüder englischer Moralisterei zu seihen, so daß nur ein schwächlicher Aufguß des Gedichtes nach dem Auslande kam. Dieser Aufguß ward dann noch völlig verwässert durch F. H. von Dalberg, der Jones' Uebersetzung ins Deutsche übertrug. Goethe empfand diesen Verlust sehr.

1) Siehe Lassens Prolegomena zur Ausgabe des Gîtagovinda. S. 11—13.

2) Gita Govinda, übersetzt von Fr. Rückert in der ZFDKDM. 1837. Bd. I. S. 129—173. Eine gute Auswahl aus Rückerts Uebersetzung gibt L. v. Schroeder (Indiens Literatur und Kultur S. 581—590).

Er schrieb an Schiller: „Das Englische des (Goethe: „der") Gîtagovinda habe ich nun auch gelesen und muß leider! den guten Dalberg einer pfuscherhaften Sudelei anklagen. Jones sagt in seiner Vorrede, er habe dieses Gedicht erst wörtlich übersetzt und dann ausgelassen, was ihm für seine Nation zu lüstern und zu kühn geschienen habe. Nun läßt der deutsche Dichter nicht allein nochmals aus, was ihm von dieser Seite bedenklich scheint, sondern er versteht auch sehr schöne unschuldige Stellen gar nicht und übersetzt sie falsch [1]). Vielleicht übersetz ich das Ende, das hauptsächlich durch den deutschen Mehltau verkümmert worden ist." In der Tat waren durch Jayadeva, den Verfasser des Gîtagovinda, Sinnlichkeit und Geistigkeit hier zu einer Einheit verschmolzen wie in Goethes römischen Elegien, und wir begreifen, warum auf Goethe gerade das Werk so wirken mußte, daß er eine völlige Uebersetzung von ihm wünschte [2]).

Von der Ueberfülle des Râmâyaṇa interessierten den Dichter nur Bruchstücke. Er schreibt [3]): „Die Ankündigung des Râmâyaṇa kann erschrecken, es ist ein Gedicht von 24 000 Distichen; dem Herausgeber (A. W. Schlegel) möge Brama gnädig sein". Aber Einzelstücke daraus erfreuten ihn. „Die Erzählung des Satananda (die Franz Bopp unter dem Titel „Wiswamitras Bußübungen, eine Episode des Râmâyaṇa" übertragen hatte) ist ein kostbares Dokument und stellt mit großer Weisheit und Tiefe, den ungeheuren Konflikt dar, welcher zwischen der königlichen und Priestergewalt in den indischen Verhältnissen auf eine Weise muß gerast haben, von der wir gar keinen Begriff hätten, wenn nicht auch Kirche und Staat der Christen ähnlichen Bewegungen ausgesetzt gewesen wären .... Verharren wir bei unserem indischen Gedichte, so wird man es groß, erhaben, ungeheuer und dabei wohl ersonnen, wohl erdacht nennen dürfen, ja man fühlt eine leise Anmutung ans Schöne, welche gar wohltätig wirkt."

Daß, wer den Dichter verstehen will, in Dichters Land zu gehen habe, macht Goethe nicht nur bei seinen Hafis-Studien wahr. Auch in Indiers Land ist er gewandert. Eichstädt muß ihm eine gute Landkarte Indiens verschaffen [4]). Indische Jagden werden

1) Rückert sagt, daß er nur zwei Verse als „allzu anstößig" nicht habe übersetzen können!

2) Vgl. auch W. A. IV. 22, 44. 18—20.

3) W. A. IV. 39. 283. 4 ff.

4) W. A. IV. 28, 42. 16 ff.

studiert [1]). Ein indischer Gaukler, der in Deutschland vagabundiert, erweckt Goethes lebhaftes Interesse [2]). „Der Großherzog hat mich nach Dornburg entführt, um den indischen Gaukler zu sehen, wofür ich ihm großen Dank weiß: denn es ist immer erfreulich, das Unmögliche vor Augen zu sehen" [3]). Worte, die zugleich bezeichnend sind für Goethes Verlangen, das was dem Geiste, der Phantasie zuströmte, durch sinnliche Wahrnehmung bestätigt zu finden. Da lebt denn alles wundervoll klar und gegenständlich vor ihm auf: Die indischen Sagen, die den mythischen Götterberg Meru umweben, erwecken deshalb seine Teilnahme, weil sich ihm dabei das geologische Problem der Genesis der Urgebirgsgänge auftut [4]). Immer sucht er das Bedeutende in den Dingen, das Gleichnis in dem Vergänglichen zu erkennen: „Wie hoch steht nicht die Kuh in der großen Weltordnung, deshalb sie denn auch von den Indern als übernatürlich, halb göttlich anerkannt wird" [5]). Er rühmt in seiner Farbenlehre [6]) die hohe Ausbildung der indischen Färberei, er kennt indischen Stahl [7]) und erwähnt, daß Aloe litoralis „nach der indischen Materia medica für ein ausgezeichnetes Augenmittel" [8]) gilt. Einzelheiten, die nur beweisen sollen, wie anschauliche Vorstellungen Goethe von Indien hatte.

Aber gerade dieses plastische Schauen, dieses Streben, alles gegenständlich, alles in Form geprägt zu fassen, läßt ihn zurückweisen, was dieser Richtung zuwiderläuft. Und so wendet er sich ab von der indischen Formlosigkeit. Wohl empfindet er Freude an der Welt der zarten halbgöttlichen Wesen, die er bei Kâlidâsa, Sonnerat u. a. kennen gelernt hat, aber gegen die übrige groteske Götterwelt empfindet er starke Abneigung. Abneigung auch gegen deren Verehrer: „Wenn ich mich auch mit den leidigen hochmütig-häßlichen Frömmlingen sowie ihren vielköpfigen, vielarmigen Göttern keineswegs befreunden kann, so sind doch ihre Apsaren in dem Grade liebenswürdig, daß man sie gern mit den Augen verfolgt, wo

1) W. A. IV. 28, 319. 4 ff.
2) W. A. IV. 33, 156. 22—28.
3) W. A. IV. 33, 134. 3 ff.
4) W. A. IV. 40, 91. 10—16.
5) W. A. III. 91, 23.
6) W. A. IV. 42, 220 f.
7) W. A. IV. 25, 288. 6—8.
8) W. A. IV. 24, 199. 19—21.

nicht gar, wie ihre himmlischen Bewunderer, um ihretwillen ganz zu Auge werden möchte“ [1]).

Darum will er die „Bestien“ aus dem „Göttersaal“ und das „Schlangengenüssel“ ausgewiesen wissen:

„Auf ewig hab ich sie vertrieben,
Vielköpfige Götter trifft mein Bann,
So Wischnu, Cama, Brama, Schiwen,
Sogar den Affen Hannemann“ [2]).

Sogar den „Musteraffen“, wie ihn Pischel [3]) im Gegensatz zum „Musterhelden“ Râma nennt. Wenn auch der Knabe Wolfgang an den Schilderungen der Abenteuer dieses Affen, wie er sie in Dappers Reisebeschreibung las, sein Ergötzen gehabt hatte [4]), nach dem strengen Kunsturteil dieses Mannes mußte auch Hanumant „vom reinen Ost verschlungen“ werden. Und ebenso ergeht es der indischen bildenden Kunst. Vor ihr verwandelte sich Goethes Widerwillen schon mehr in Grauen. „Lassen Sie mich gestehen, daß wir andern, die wir den Homer als Brevier lesen, die wir uns der griechischen Plastik, als der dem Menschen gemäßesten Verkörperung der Gottheit, mit Leib und Seele hingeben, daß wir, sag ich, nur mit einer Art von Bangigkeit in jene grenzenlose Räume treten, wo sich uns Mißgestalten aufdringen und Ungestalten entschweben und verschwinden“ [5]). Auch Goethe wäre dem „Grausen des Raumes“ verfallen, wie E. T. A. Hoffmann ihm verfiel, hätte er sich von jener Unbegrenztheit beherrschen lassen. Aber er war selbst der Turmwächter Lynkeus. Seine Phantasie verirrt sich nicht ins Nebelhafte, Verschwommene, in Gespensterdunst. Darum haßt er die „tristen ägyptisch-indischen Nebelbilder“, die ihm „die Einbildungskraft verderben“. Nichts erscheint ihm so gefährlich, als das Groteske plastisch darzustellen; denn „Dummes . . vor's Auge gestellt, hat ein magisches Recht“ [6]).

„Goethe empfand hier“, wie Kassner sagt [7]), „durchaus

1) W. A. IV. 43, 73. 20 ff.

2) Zahme Xenien II. W. A. I. 3, 257.

3) R. Pischel, Die indische Literatur in der Kultur der Gegenwart I. 7, 198.

4) Vgl. Dichtung und Wahrheit. XII. W. A. I. 28, 144.

5) W. A. IV. 25, 274 f.

6) W. A. I. 3, 256.

7) R. Kassner, Der indische Gedanke. Leipzig 1913. S. 12.

wie sein Jahrhundert: griechisch-rationalistisch, das heißt: er sah nicht, wie der Inder nur aus dieser Fratzenhaftigkeit zu dem Namen- und Gestaltlosen, als welches er die Gottheit, das Brahman verehrte, gelangen . . konnte." In Kämpferstimmung warnt unser Dichter:

„Nehme sie niemand zum Exempel
Die Elefanten- und Fratzen-Tempel;
Mit heiligen Grillen treiben sie Spott" [1]).

Er mußte alles abweisen, was ihn daran hinderte, seine Phantasie gemäß seinem Künstlertum zu regeln; denn sonst wäre ihm die Schlagader seines gestaltenden Schaffens getroffen worden. „Abgeneigt bin ich dem Indischen keineswegs, aber ich fürchte mich davor, denn es zieht meine Einbildungskraft ins Formlose und Difforme, wovor ich mich mehr als jemals zu hüten habe" [2]). Um so mehr aber findet er es bewundernswert, daß ein großer Teil der indischen Dichtkunst „aus den abstrusesten Regionen des Geistes durch alle Stufen des inneren und äußeren Sinnes uns auf die bewunderungswürdigste Weise hindurchführt" [3]). Denn da, wo der indische Dichter der irdischen Wirklichkeit nahe bleibt, und sie nicht in nebelhafte Groteske auflöst, sondern aus ihr den holden Abglanz göttlichen Waltens hervorschimmern läßt, da fühlt sich Goethe zu ihm hingezogen:

„Kalidas und andere sind durchgedrungen;
Sie haben mit Dichter-Zierlichkeit
Von Pfaffen und Fratzen uns befreit.
In Indien möchte ich selber leben,
Hätt es nur keine Steinhauer gegeben.
Was will man denn vergnüglicher wissen!
Sakontala, Nala, die muß man küssen,
Und Megha-Duta, den Wolkengesandten,
Wer schickt ihn nicht gerne zu Seelenverwandten!" [4]).

Immer prägnanter und kräftiger hebt sich das Weltbild Goethes von dem indischen ab, immer schärfer aber tritt auch hervor, was beide Weltbilder bindet: die in der Dichternatur lebendige

1) Zahme Xenien II. W. A. I. 3, 256.
2) W. A. IV. 41, 204. 11 ff.
3) W. A. IV. 39, 13 f.
4) Zahme Xenien II. W. A. I. 3, 251.

Freude an der Wirklichkeit, das Genießen einer zarten verfeinerten Welt, in der alle Differenzen sich in heiter-göttliches Glück auflösen. Aber das Geistesland Goethes hat wie das des Inders weite Provinzen, die einander völlig fremd sind. Die indische Philosophie steht der Goetheschen sehr fern. Und Goethe scheint ihr wenig nahegetreten zu sein. In den späteren Lebensjahren des Dichters war das Interesse für die indischen Denker lebendiger denn je: Jones Vorarbeiten waren 1823 Colebrookes „Essays on the Philosophy of the Hindus" gefolgt, die zum ersten Male in grundlegender, noch heute nicht überlebter Weise die einzelnen philosophischen Systeme darstellten. Im selben Jahre erschien A. W. Schlegels sehr gute textkritische Ausgabe der Bhagavadgîtâ, die im Journal Asiatique von Langlois angegriffen [1]), durch W. v. Humboldt eine mit Wärme und Vornehmheit geschriebene Apologie[2]) erhielt. 1825 brachten die Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften dann als Frucht von Humboldts Sanskritstudien, seine Arbeit „Ueber die unter dem Namen Bhagavad Gîtâ bekannte Episode des Mahâ-Bhârata" [3]). Humboldt stellt den philosophischen Gehalt des indischen Gedichtes dar, indem er zwei Grundgedanken klarlegt, die sich durch das ganze Werk ziehen, und die als in sich rollende Hauptwellen die vielen Nebenwellen und Wellchen der Gedankenflut in Bewegung setzen. „Die beiden Hauptsätze, um welche sich das in dieser Dichtung enthaltene System dreht, sind, daß der Geist, als einfach und unvergänglich, seiner ganzen Natur nach, von dem zusammengesetzten und vergänglichen Körper geschieden ist, und daß von dem nach Vollendung Strebenden jede Handlung ohne alle Rücksicht auf ihre Folgen, und mit völligem Gleichmut über sie vorgenommen werden muß" [4]). Diese beiden Grundgedanken, von poetischer Schwungkraft getragen, machten für Humboldt den Sang des Erhabenen zu einem köstlichen Gottesgeschenk.

---

1) Journal Asiatique, tome 4. 105—116, 236—252, 5. 240—252.

2) Erschienen 1824 in A. W. Schlegels „Indischer Bibliothek" II. 218 ff. unter dem Titel „Ueber die Bhagavadgîtâ". Siehe auch Leitzmanns Bemerkungen zu W. v. Humboldts Werken. Bd. V. S. 478.

3) Von der Studie bemerkt Humbodt an A. W. Schlegel, 4. Sept. 1826: „Sie ist aus reiner Liebe zu dem Gedichte entstanden und mir daher wirklich wert." Briefwechsel zwischen W. v. Humboldt und A. W. Schlegel, ed. A. Leitzmann. Halle 1908. S. 202.

4) W. v. Humboldts Werke V. 192.

Der Begriff der Pflicht war von Kant mit aller Strenge unerbittlicher, absolut-formaler Gerechtigkeit aufgestellt worden. Schiller hatte ihn bereits zu mildern gesucht dadurch, daß er ihn in die Sphäre seines ästhetischen Humanismus erhob. Und nun fand Humboldt, der dieser Sphäre recht nahe stand, in der Bhagavadgîtâ die kategorische Strenge des indischen Denkers, der die Tat um der Tat willen forderte, gemildert und verklärt durch eine edle Sittenlehre auf Grundlage einer heroisch-pantheistischen Weltanschauung [1]). Eine andere Adelung des Pflichtbegriffes als bei Schiller, aber nicht minder reizvoll und würdig. Wenn Humboldt damit auch keine neue Gedanken in der Bhagavadgîtâ fand, so bezauberte sie ihn doch durch eben diese Würde der gedanklichen Darstellung, und er schrieb: „Es ist mir in solchen Dingen eine gewisse Kindlichkeit geblieben, und ich kann nicht ableugnen, daß mich während des Lesens ein parmal das Gefühl einer wahren Dankbarkeit gegen das Schicksal überrascht hat, das mir vergönnt hat, diese Dichtung so gut wie es mir nun jetzt eben damit geht, in der Ursprache zu vernehmen. Es ist mir, als würde mir etwas recht Wesentliches gefehlt haben, wenn ich ohne das hätte die Erde verlassen müssen. Man kann nicht sagen, daß man gerade dadurch neue Wahrheiten entdeckt. Der unbeschreiblich fesselnde Reiz liegt nicht einmal in der Bestätigung längst erkannter. Aber man wird von einem so wundervollen Gefühle altertümlicher, großartiger und tiefsinniger Menschheit ergriffen, daß man wie in einem Punkt die geistige Entwicklung aller Menschengeschlechter und ihre Verwandtschaft mit dem Reiche alles Unsichtbaren zu empfinden glaubt."

Dieses rege Interesse für die indische Gedankenwelt suchte nun Humboldt auch Goethe mitzuteilen und sandte ihm seine Abhandlung über die Bhagavadgîtâ. Aber Goethe scheint Humboldts Werk kaum oder nur flüchtig geprüft zu haben. Seine Antwort ist der schon angeführte Brief vom 22. Oktober 1826, in dem er schrieb, daß er sich vor dem „Formlosen und Difformen" Indiens fürchtete. „Kommt es (das Indische) aber unter der Firma eines werten Freundes, so wird es immer willkommen sein, denn es gibt mir die erwünschte Gelegenheit, mich mit ihm zu unterhalten von dem, was ihn interessiert und gewiß von Bedeutung sein muß." Eine kühle Höflichkeit Goethes, mehr nicht.

1) Briefwechsel ed. Leitzmann S. 158.

Drei Jahre später kommt Goethe nochmals auf indische Philosophie zu sprechen, und da urteilt er [1]): „Diese Philosophie hat, wenn die Nachrichten des Engländers (gemeint ist Colebrooke) wahr sind, durchaus nichts Fremdes; vielmehr wiederholen sich in ihr die Epochen, die wir alle selber durchmachen. Wir sind Sensualisten, solange wir Kinder sind; Idealisten, wenn wir lieben und in den geliebten Gegenstand Eigenschaften legen, die nicht eigentlich darin sind. Die Liebe wankt, wir zweifeln an der Treue und sind Skeptiker, ehe wir es glauben. Der Rest ist gleichgültig, wir lassen es gehen, wie es will und endigen mit dem Quietismus, wie die indischen Philosophen auch."

Mit diesen Worten sucht Goethes ordnender Sinn die indische Philosophie in das abendländische Weltbild einzureihen. Als Beispiel des einen geistigen Kernes, den die Verschiedenheit der Völker in mannigfache fremde Hüllen bringt, ist sie ihm bedeutsam. Seiner Weltanschauung aber ist sie insofern besonders entgegengesetzt, als sie stets festes, starres System ist. System aber bindet. Es berücksichtigt nicht das Werdende, die Form, die ständig sich entwickelt. Goethe ergreift das Dasein als Kontinuität. Im Inder dagegen liegt eine grenzenlose Sucht, alles zu systematisieren. „An der Auffassung des Daseins als Systems oder als einer Kontinuität scheiden sich tiefste geistige Wesenstendenzen", sagt Georg Simmel [2]). Und diese Wesenstendenzen trennen den deutschen Dichter völlig vom Inder.

Auch Goethe legt der Seelenwanderungstheorie, wie Herder, Zielstrebigkeit zu. Johannes Falk hat uns ein ausführliches Gespräch [3]) bewahrt, das Goethe mit ihm an Wielands Begräbnistage führte. Leibniz' Monadologie zugrundelegend, sagt Goethe da von dem verstorbenen Freunde: „Wollen wir uns einmal auf Vermutungen einlassen, so sehe ich wirklich nicht ab, was die Monade, welcher wir Wielands Erscheinung auf unserem Planeten verdanken, abhalten sollte, in ihrem neuen Zustande die höchsten Verbindungen dieses Weltalls einzugehen. Durch ihren Fleiß, durch ihren Eifer, durch ihren Geist, womit sie so viele weltgeschichtliche Zustände in sich aufnahm, ist sie zu allem berechtigt. Ich würde mich so wenig wundern, daß ich es sogar meinen Ansichten

1) Biedermann, IV. 71.
2) Vgl. sein Buch über „Goethe". Leipzig 1913. S. 75—81.
3) Biedermann II. 169—176.

völlig gemäß finden müßte, wenn ich einst diesem Wieland als einer Weltmonade, als einem Stern erster Größe nach Jahrtausenden wiederbegegnete .... Ich bin gewiß, wie Sie mich hiersehen, schon tausendmal dagewesen und hoffe wohl, noch tausendmal wiederzukommen!" —

Das ganze Gespräch zeigt mit der indischen Seelenwanderungslehre viel verwandte Züge gemein. Auch hier die Lehre von der Seele, die in sich konstant und unvergänglich, durch unzählige Daseinsarten wandert. Auch hier die Lehre, daß die Seele die Stufe in der Welt einnimmt, die sie ihrem Werte gemäß erlangt. Auch hier die Lehre, daß der Wert der Seele sich ergibt aus der Art, wie sie ihr Dasein führt, wie sie strebt und handelt. Mutatis mutandis entspricht diese letzte Lehre der indischen von der Macht des Karman. Aber als Einheit betrachtet, trennt die Seelenwanderungslehre Goethes und die indische — eine ganze Weltanschauung. Die Seelenwanderungslehre des Inders ist ein System [1]). Es faßt nicht nur die sinnlich wahrnehmbare Welt, sondern alle hinter ihr sich andeutende Metaphysik in starre Formeln, in die das Menschenschicksal eingepreßt wird.

Goethe dagegen stützt sich nur auf die Sinnenwelt, auf die Natur, die ihm die Lehrmeisterin der Metamorphose und der Polarität geworden. Das ist ihm das Gegebene. Alle sich angliedernde Metaphysik aber hält Goethe so, daß sie wunderbar beweglich bleibt. An alles Irdische setzt sich das Transzendentale an, dessen Ausdeutung tausendfältig sein kann, dessen letzte Wahrheit wir aber „Gott überlassen" müssen. Wohl führt Goethe diese metaphysischen Andeutungen aus, aber er läßt sie das sein, was sie sind: Vermutungen. So behält seine Metaphysik stets Bewegungsfreiheit und Eigenleben. Sie ist kein starres System, sie verlegt die Verantwortlichkeit in den Menschen selbst, beläßt ihm die Kraft des Werdens. Die indische Lehre dagegen ist Metaphysik κατ' ἐξοχήν, sie legt die Verantwortlichkeit in das System, nimmt dem Menschen die Fähigkeit der persönlichen Selbstentfaltung und gibt ihm dafür die Kraft des Leidens. So scheiden sich in ihren Höhepunkten völlig die Weltanschauung Indiens und die des deutschen Klassizismus.

1) Ueber sie handeln ausführlich u. a. R. Garbe in seiner ‚Sâṃkhya-Philosophie" S. 172—180, und Paul Deußen, System des Vedânta, S. 385—430.

Goethe empfand das und er suchte, wie wir sahen, die Gegensätze klar zu formulieren. Er erfreute sich der zarten Poesie der indischen Welt, aber er hegte nicht überspannte Erwartungen. Er sah Licht wie Schatten.

Doch sollte sich seine klassische Art, Indien zu schauen und zu genießen, nicht durchsetzen.

Die Romantik ging nicht mit ihm, sondern nahm die Richtlinien auf, die Herder vorgezeichnet hatte.

Drittes Kapitel.

Das Suchen nach dem Mythos.

Herder hatte mit der Ausführung der Hypothese von den goldenen Kindheitstagen der Menschheit zugleich den Gedanken gebracht, daß ursprünglich der Mensch das Ebenbild Gottes gewesen. Ihm war die göttliche Offenbarung zuteil geworden, aber seit langer, langer Zeit schon war diese getrübt und verfälscht. Und nun war die ganze Sehnsucht Herders und der nach ihm folgenden Zeit, die ältesten Urkunden des Menschengeschlechtes und die darin erhoffte reinste Offenbarung der Gottheit wiederzufinden. Im Mythos mußte sie noch am klarsten kristallisiert sein.

Der Mythologie war dann objektive Wahrheit zuzuschreiben. Das hatte schon Schelling getan, als er 1793 die Schrift „Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt“ verfaßte. Die Mythologie war ihm die Erklärung für die Entwicklung der Natur zum Geist. So auch für die andern Romantiker. Fr. Schlegel forderte als Grundlage der Religion die Physik, und als Bindemittel zwischen beiden den Mythus. Noch im Alter sagte Schelling: „Wir haben gezeigt, daß die Mythologie eine ganz andere Objektivität ist, als irgendein wissenschaftliches oder religiöses System. Wir haben sie für ein in seiner Art ebenso reales, notwendiges und allgemeines Phänomen erkannt, als die Natur ist. Der theogonische Prozeß, in dem sie entsteht, erfolgt nicht nach einem besonderen Gesetz des Bewußtseins, sondern nach einem allgemeinen, wir können sagen, nach einem Weltgesetz — er hat kosmische Bedeutung“ [1]). Von der ersten kleinen Schrift, die Schelling noch in seinen Tübinger Jahren schrieb, bis zu seiner „Philosophie der Mythologie“ ist ein weiter Weg. Schelling fand im Alter die Lösung des Irrationalen von Gottheit und Welt im Mythos.

Mit der Entwicklung der Mythenerkenntnis lief parallel die Entwicklung der Philosophie des irrationalen Weltgrundes [2]), und

1) F. W. Schellings sämtl. Werke. Cotta 1857. II. 2. S. 4.

2) Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 5. Aufl. S. 519 ff.

innerhalb dieser beiden Entwicklungsreihen, namentlich in der ersten, aber auch in der zweiten (Schopenhauer) spielte die Erkenntnis des indischen Geistes eine nicht unbedeutsame Rolle.

Zu den Mythossuchern gehörte auch der ganz Herder nachstrebende Friedrich Majer. 1772 zu Koskau bei Schleiz als Predigerssohn geboren, hatte er seit 1791 in Jena studiert und 1796 Vorlesungen über Indien gehalten [1]). Aus diesen ging 1798 seine Kulturgeschichte der Völker hervor. Deren zweiter Teil [2]) brachte eine eingehende Abhandlung „Ueber die Geschichte der alten Hindu und den Wert der Sakontala für dieselben". Ein von Liebe und Ehrfurcht für den Gegenstand geschriebenes Büchlein, das Herder lebhaft empfahl. „Und mir brachte", so sagt Majer [3]), die Arbeit „den Vorteil, daß ich während derselben immer deutlicher zu der wichtigen Einsicht gelangte, daß in Indien von den frühesten Zeiten her mehr als irgendwo alle Entwicklung und Ausbildung der Menschen von der Religion ausgegangen sei und von derselben abhängig gewesen wäre". Seine indologischen Beiträge fanden Eingang in Klaproths Asiatischem Magazin, aber auch in Seckendorfs Weimarischem Taschenbuch und in Tiecks poetischem Journal [4]).

Damit vollzieht sich der von Herder vorbereitete Eingang Indiens in die romantische Atmosphäre. Romantische Lobhymnen erklingen aus Majers Munde für Śakuntalâ: „Kaum kannst du noch die wunderbaren Wirrgestalten, welche wie ein wachender Traum vor dir aufstiegen, voneinander sondern .... Himmel und Erde fließt dir noch in bunter mannigfaltiger Verknüpfung ineinander, und du fühlst dich wieder in die der Erinnerung so reizende, chaotische Verwirrung der Kinderjahre versetzt" [5]).

Majer selbst ist ein durchaus romantischer Charakter: so voller Pläne und Stimmungen, daß er nicht dazu kommt, sie zu realisieren. In jungen Jahren ein begeisterter Schüler Herders: „.... in

1) 1804—05 „Führer des Schleizer Erbprinzen Heinrich LXII. auf den Universitäten zu Würzburg und Bamberg", dann wieder in Weimar; ab 1816 in Gera, wo er als fürstl. Reuß-Schleizischer Legationsrat 15. Mai 1818 starb. Vgl. Allg. Literaturzeitung vom Jahre 1818.

2) Der erste Teil brachte Beiträge zur deutschen Kulturgeschichte, die Majer später nicht fortführte.

3) Majers Vorrede zu seiner Schrift Brahma.

4) Tiecks poetisches Journal. 1800. I. 166.

5) Tieck I. 166.

der mir unvergeßlichen Zeit, als ich das Glück hatte, von dem vortrefflichen Herder bei einem öfteren freien Zutritt in seinem Hause seines erfreuenden und belehrenden Umganges gewürdigt zu werden“ [1]). 1803 bis 1804 faßte er sein Wissen über Indien zusammen in den Artikeln eines „Allgemeinen mythologischen Lexicons“, das leider nur zur Hälfte fertiggestellt wurde. Hof und Gesellschaft fesselten den liebenswürdigen jungen Gelehrten [2]). Bald hatte er noch größere Pläne: „Ich erweiterte meine Nachforschungen über die Geschichte der Menschheit überhaupt, und wurde endlich kühn genug, nach dem Muster von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit ein großes, vorzüglich auf die älteste Geschichte von Indien gegründetes Werk unter dem Titel: „Die Weltalter“... zu entwerfen“ [3]).

Zur Ausführung des Gedankens kommt Majer jedoch nicht. Die Kriegswirren hindern ihn. Er plant ein neues Werk, in das er seine „beträchtliche Materialiensammlung für die Geschichte und Altertumskunde Indiens“ bringen wollte, „die Geschichte aller Religionen“. Diese Arbeit sollte von den Urvölkern Amerikas nach Indien führen, zu „jenem Sonnenglanze . . .. welcher bereits in den Frühlingstagen der Menschheit den Geist der Menschen im Gebiete der Yamuna erleuchtete und entzündete“. Aber auch hier bringt es Majer nicht über Fragmente hinaus, die er 1811 und 1813 als „Mythologisches Taschenbuch“ erscheinen läßt. Als 1815 der Friede wieder die Erde beglückt, treibt es Majer „heiliger als jemals zu den gewohnten Lieblingsbeschäftigungen“.

Aber nun treten zu den inneren auch noch äußere Hemmungen: eine schwere Erkrankung; dazu werden die seit 25 Jahren gemachten Materialsammlungen durch einen unglücklichen Zufall fast gänzlich vernichtet. In der Ferne naht der Tod. „Die Bemerkung, daß der Vorhang, welcher für mich das bunte Schauspiel dieses Daseins decken würde, im Fallen zu sein schien, drängte . . . was vielleicht erst jahrelangen, fernen Nachforschungen gelungen wäre, stand auf einmal klar und hell vor meiner Seele.“ Nun will

1) Mythologisches Taschenbuch von Fr. Majer 1812. I. Vorrede.

2) Brentano an Sophie, 27. Oktober 1804: Majer „ist schon ein halbes Jahr mit seinem Zögling in Würzburg und lebt beständig unter der höchsten Noblesse, auch sagte mir Medikus, wie er bereits mehreren Damen als ein sehr tieffühlender junger Mann erschienen sei“. — Siehe Achim v. Arnim und Clemens Brentano. Bearb. von Reinh. Steig. 1894. S. 118.

3) Brahma, Vorrede. Desgl. die ff. Zitate.

Majer ein umfassendes Werk über die indischen Religionen schreiben, in der Ueberzeugung, daß eine zweckmäßige Darstellung der ältesten Religion der Indier auch die Grundlage aller Untersuchungen und Aufklärungen über die älteste Geschichte des menschlichen Geschlechts werden müsse. In vier großen Kapiteln soll die indische Religion dargestellt werden, in der Beschreibung des Brahmaismus, des Śiwaismus, des Wiṣṇuismus und des Buddhismus. Und weiter plant er „die Propyläen einer Geschichte der Menschheit im Gebiete der indischen Kultur“ und die „Geschichte und Altertumskunde der Indier“. Aber als Majer das erste Kapitel über den Brahmaismus geschrieben, da zwingt der Tod den Fragmentisten, Werk und Leben selbst ein Fragment zu lassen.

So ist Majers Leben das typische Romantikerleben. Die Ruhe, die er nicht in sich hat, sucht er in weiter Ferne. Er sucht sie im Mythos. „Die Ahnung für das ganze menschliche Geschlecht unendlich wichtiger Resultate lockt mich wie ein leitendes Gestirn zu unermüdeter Anstrengung, um nach dieser Vollendung in weiter Ferne und vielleicht doch nah die heiligsten Geheimnisse der Vorwelt unverschleiert wiederzufinden. Dann wird jene wunderbare Zeichensprache und geheimnisvolle Symbolik aus den Frühlingstagen des Menschengeschlechtes wohl noch mehr enthalten als einen Inbegriff des Wissenswürdigsten, was die ersten Erfahrungen und Bemerkungen der Urwelt über Erscheinung und Wesen des Unsichtbaren im Sichtbaren der Natur fanden und wähnten; eine Offenbarung des Ewigen, deren reine Glorie das geblendete Auge des Sterblichen kaum ertragen wird“ [1]).

Jene „Frühlingstage des Menschengeschlechtes“, nach denen sich die romantische Sehnsucht zurückträumte, lagen für Majer in Indien. Indien enthält für ihn den Mythos, die letzte Offenbarung Gottes, die älteste Urkunde des Menschenlebens. „Je mehr man mit dem Geiste des ältesten Indizismus, also des Brahmaismus, mit all seinen Zweigen, Blüten und Früchten bekannt werden wird, desto allgemeiner wird man sich überzeugen müssen, daß die einst von Herder in seinen unsterblichen Ideen . . aufgeworfene . . Frage: wie die Elohim sich des Menschen angenommen, d. i. sie gelehrt, gewarnt und unterrichtet hätten? in diesem Brahmaismus

1) Vorrede zum Mythol. Lexicon. 1803.

und durch denselben vollkommen beantwortet ist und allem Anschein gemäß etwa acht Jahrtausende (!) vor Anfang unserer Zeitrechnung bereits beantwortet war" (Brahma S. 240). Und an einer andern Stelle: „es wird begreiflich, wie von den wunderbaren Stimmen, welche aus dieser paradiesischen Natur (Indiens) zu den Herzen ihrer ersten menschlichen Bewohner sprachen, in deren Brust ein noch reines unverstimmtes Saitenspiel ertönte, jenes frühe göttliche Aufflammen des menschlichen Geistes veranlaßt werden konnte, durch dessen späterhin nach allen Richtungen über die Erde verbreiteten Lichtstrahlen alles höhere Leben, Weben und Dasein der Menschheit hervorgerufen wurde" (Brahma S. 18). Von Indien aus verbreitet sich also nach Majer erst alle Kultur. Hier fließen alle Lichtstrahlen für ihn zusammen.

Zu solcher Ansicht gelangte Majer durch eifriges Forschen. Die Ferne der Vergangenheit zog ihn an. Aus dem Norden hatte er die Edda hervorgeholt [1]), aber weit mehr zog's ihn nach dem sonnigen Orient. Seine Darstellung des Brahmaismus hält sich streng an die vorhandenen Quellen, besonders an Manus' Gesetzbuch, an die Auswahl Jones aus den Veden [2]) und an Colebrookes Arbeiten. Liebevolle Behandlung, vorsichtige Nebeneinanderstellung der Zeugnisse suchen möglichst den wahren Kern indischer Weisheit herauszuschälen. Majer will nicht durch eigenes Wollen und Wünschen umfärben. Aber er sieht doch mit den Augen Herders und schaut alles durch das romantische Fenster. Er rühmt das „zarte Gemüt Indiens". Die indische Emanationstheorie ist ihm „nicht nur ein angenehmer und reizender", sondern auch „ein beruhigender und beglückender Traum" [3]) (Brahma S. 216).

Und die indische Seelenwanderungslehre ist ihm klarer und glücklicher formuliert als jede andere: „Es wird nicht mehr zweifelhaft bleiben, daß die Priester Aegyptens und die Weisen Griechenlands aus dem indischen Urborn geschöpft haben .... Hätte Lessing in seinen unschätzbaren Blättern über die Erziehung des Menschengeschlechtes, anstatt von der Seelenwanderung schlechthin, von dieser Seelenwanderungslehre gesprochen, er wäre .. nicht .. mißverstanden worden."

1) Mythologische Dichtungen und Lieder der Skandinavier. Uebers. von Fr. Majer, Leipzig 1818.

2) Extracts from the Vedas in works of Jones. London 1798. Vol. VI.

3) Man vergleiche, wie Herder die Seelenwanderungslehre ebenfalls „einen angenehmen Traum" nennt (S. 30).

Und so verklärt sich ihm das indische Land zu einer Art Paradies: „. . . jene Blumentäler von Agra, jene im Abglanz eines ewigen klaren Himmels und der reinsten Sonne sich spiegelnden Gefilde von Mathura, jene von der Yamuna blauen Wellen umwundenen Haine Vrindavans, wo die sanften Lüfte von Malayas Hügeln die weichen Blüten der Gewürzpflanzen also mutwillig umspielen, daß von ihren reichen Wohlgerüchen selbst die Herzen frommer Einsiedler verführt werden, wo die Bäume erklingen mit den melodischen Tönen der Nachtigallen und dem Gesumme der Honig bereitenden Schwärme" (Brahma S. 17). Das ist derselbe Grundton weicher idealisierender Sehnsucht, den wir bei Heinrich Heine in seinem Buche Le Grand vernehmen, wenn der Dichter träumt, er sei der Graf vom Ganges. Wir sehen, wie die von Majer angeschlagenen Saiten weiterschwingen.

Er selbst stand mit Goethe, der ihn seinen „Magier" nannte, in freundlichem Verkehr. Er war befreundet mit Fouqué, Brentano und Sophie Mereau[1]). Brentano nennt ihn im Scherz den „Gott Kama in seiner himmelblauen Uniform"[2]). Und Schopenhauer schreibt von seinem Weimarer Aufenthalt[3]): „Zugleich führte, unaufgefordert, der Orientalist Friedrich Majer mich in das indische Altertum ein, welches von wesentlichem Einfluß auf mich gewesen ist."

In den Kreis von Brentano und Arnim gehörten zu Heidelberg noch zwei weitere Mythossucher, Fr. Creuzer und Görres. Während aber Majer das ursprüngliche Licht des Mythos in Indien zu finden meinte, fanden diese beiden wieder ein richtigeres Maß.

Im Jahre 1810 erschien von Creuzer die „Symbolik und Mythologie der alten Völker"[4]) und von Görres die „Mythengeschichte der asiatischen Welt"[5]).

Görres sieht den Mythos noch ganz mit romantisch träumerischen Augen: „Es ist wie eine heilige Feierwoche von Jahrhunderten, die am Anfang der Zeiten liegt, wie ein langer Säulengang zieht sich's ins Unendliche hinaus . . . . es ist die höchste Naturreinheit in der Geschichte dieser Zeit . . . . Der Mensch in dieser Periode ist somnambül, wie im magnetischen Schlafe wandelt er, seines

1) Steig, S. 78 f. 82. 118. 2) Steig, S. 118.

3) Schopenhauerbriefe, herausg. von Schemann. Leipzig 1893. S. 332.

4) Symbolik und Mythologie der alten Völker von Fr. Creuzer. Leipzig und Darmstadt 1810.

5) Mythengeschichte der asiatischen Welt von J. Görres. Heidelberg 1810.

Bewußtseins unbewußt, im tieferen Bewußtsein der Welt umher. Sein Denken ist Träumen in den tieferen Nervenzügen, aber diese Träume sind wahr; denn sie sind Offenbarungen der Natur“ [1]). Auch Görres will auf den Urmythos zurückgehen, und er meint, ihn zu finden in den alten Schriften, die jenen „dunklen Traumcharakter“ zeigen, und für solche gelten ihm die Upaniṣads, die er in der Ausgabe von Duperron [2]) kennen lernte und für Auszüge der Veden ansah. So finden wir bei Görres eine seltsame Verschmelzung von Upaniṣadgedanken mit romantischen Anschauungen: „Darum aber ist die Welt geworden, damit die Gottheit, wie sie sich ungeteilt in ihrer eigenen Idee erfaßt, so auch nach ihrer Unendlichkeit in allen ihren Teilen begriffen, sich erfassen möge. Denn nicht bloß größer als das Größte, auch kleiner als das Kleinste [3]), mußte sie sich selbst erscheinen. Und so strebte die überschwängliche Idee der Gottheit nach Darstellung in einer unendlichen Reflexion, und das Streben war selbst Schöpfungstrieb, und in dem ist das Universum wie ein erster Gottesfrühling aus Gott selbst hervorgebrochen“ (Mythengesch. S. 2).

Aber Görres faßt doch schon die Mythenkreise weiter und weist dem Kaukasusgebiete den „perihelischen“, Indien dagegen den „aphelischen“ Brennpunkt der Ellipse zu, in deren Grenze (von Aegypten bis zum Brahmaputra) das Mythengebiet liegen sollte. Creuzer dagegen rückt Hellas schon völlig in den Mittelpunkt des Interesses. Hier tritt Indien ganz zurück.

In dem Upaniṣadgedanken, die Gottheit sei „größer als das Größte und kleiner als das Kleinste“, fand Görres die Lehre von der Irrationalität des Göttlichen ausgesprochen. Diese

---

1) Mythengeschichte S. IX f.

2) Oupnek'hat (id est Secretum tegendum) ed. Anquetil Duperron. tom. duo. Straßburg 1801.

3) Man vergleiche: Kiouni-Oupn. II. 311 (= Katopan. II. 20). „âtma, à quocumque parvo minor est et à quocumque magno maior est.“ Sataster Oupn. S. 112(= Śvetaśvatara Upan. III. 20). „Is super quamcumque circumductionem (quodcumque circumjectum, quamcumque comprehensionem) circumdans (superior) est; et à quocumque lattifi (subtili, quacumque subtilitate) subtilior est“. Maha Narain Oupn. II. 249. „ex quocumque magno maius ingressum est . . .“ II. 256. „Ille âtma quod (amplius) subtilis est à quocumque subtiliori, et à quocumque majori major est.“ (= Mahânârâyaṇa Up. Atharv. Rec. 8, 3.) Kioul (Kaivalya) Oupn. (20) S. 169. „et ipso hoc à quacumque parvitate minor et à quacumque magnitudine major ego sum.“

Idee des Irrationalen ward ein Lieblingsgedanke der Romantik, wie wir schon andeuteten.

Wie sich die Rolle des indischen Geistes in der philosophischen Richtung fortentwickelte, fällt aus dem Rahmen dieser literarhistorischen Betrachtung.

Es sei nur darauf hingewiesen, daß in Schellings Alterswerk „Philosophie der Mythologie“ der indische Mythos wieder mit den anderen orientalischen Mythen koordiniert ist. Im Ausklang der romantischen Philosophie — Schopenhauer gehört nicht mehr zur Romantik — hat also der indische Mythos seine Vormachtstellung verloren. Aber in der Blütezeit der Romantik leuchtet er als Leitstern den auf dem Meere der romantischen Sehnsucht fahrenden Geistern. Indien ward den Romantikern zum Symbol ihrer Sehnsucht. Wie das zu verstehen ist, das lehren uns die Großen der Romantik, zu denen wir uns nunmehr wenden: Friedrich Schlegel und sein Kreis.

Viertes Kapitel.

Die Schlegel.

Auch der junge Friedrich Schlegel, der Rufer im Streite, den die Verbündeten des Athenaeums für eine vertiefte Lebensanschauung führten, war ein Sucher des Mythos. Aber er wollte — und darin ging er weiter als die bereits genannten Mythossucher — einen neuen Mythos schaffen. „Es fehlt", behaupte ich, „unserer Poesie an einem Mittelpunkte, wie es die Mythologie für die Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: wir haben keine Mythologie. Aber, setze ich hinzu, wir sind nahe daran, eine zu erhalten" [1]).

Im Idealismus Fichtes setzt das Ich sich als festen Punkt in der Geisteswelt, „von wo aus die Kraft des Menschen sich nach allen Seiten mit steigender Entwicklung ausbreiten kann". Das Ich erschaut von sich aus das Universum als Einheit. Dieser „Idealismus in jeder Form muß auf eine oder die andere Art aus sich herausgehen, um in sich zurückkehren zu können und zu bleiben, was er ist. Deswegen muß und wird sich aus seinem Schoß ein neuer, ebenso grenzenloser Realismus erheben", d. h. wie Enders [2]) erklärt, „der Idealismus soll sich seine allegorisch sinnlichen Zeichen bilden, die allgemein verständlich sind, da sie in ihrem Zeitgeist bleiben". Der Ausdruck des Weltbildes, das so gewonnen wird, kann aber nach Friedrich Schlegels Auffassung nur in der Poesie möglich sein, und die Möglichkeit dieses Ausdruckes ist für ihn die Möglichkeit der neuen Mythologie.

Die Vorbilder für solche neue Mythologie sind ihm gegeben: in Spinoza, in der Antike und im Orient. Und deshalb fordert er: die „Mythologien müssen wieder erweckt werden nach dem

1) Dieses und ff. Zitate aus Fr. Schlegels „Rede über die Mythologie" (1801). Abgedr. von Minor in Fr. Schlegels Jugendschriften II. 357 ff.

2) Friedrich Schlegel, Die Quellen seines Wesens und Werdens von Carl Enders. Leipzig 1913. S. 280.

Maß ihres Tiefsinnes, ihrer Schönheit und ihrer Bildung, um die Entstehung der neuen Mythologie zu beschleunigen. Wären uns nur die Schätze des Orients so zugänglich wie die des Altertums! Welche neue Quelle von Poesie könnte uns aus Indien fließen, wenn einige deutsche Künstler mit der Universalität und Tiefe des Sinnes, mit dem Genie der Uebersetzung, das ihnen eigen ist, die Gelegenheit besäßen, welche eine Nation, die immer stumpfer und brutaler wird, wenig zu brauchen versteht. Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen“ [1]).

Das höchste Romantische im Orient! Der junge Schlegel selbst sagte im Athenaeum von der „romantischen“ Richtung: „Sie kann durch keine Theorie erschöpft werden, und nur eine divinatorische Kritik dürfte es wagen, ihr Ideal charakterisieren zu wollen.“

In der Tat ist das Ideal der Romantik nicht auf eine Formel zu bringen. Romantische Richtung ist zunächst — Haym wies schon darauf hin — alles, was die Bahnen von Goethes Wilhelm Meister einschlägt. In diesem fand Schlegel die organischen Zusammenhänge des Lebens in künstlerischer Form objektiv dargestellt [2]). Das Ziel der Romantik war Universalität; sie wollte das intuitiv erfaßte Weltall objektiv formuliert darstellen, seine Unermeßlichkeit faßbar machen durch Auflösen der Wirklichkeit in das Wunderbare und durch Verdichtung des Wunderbaren zum Wirklichen; und das alles durch die Macht der Poesie. Die Tätigkeit des Romantikers begreift sich so als ein Prozeß des Werdens. Insofern die Romantik das Universum poetisch zu entwickeln, zu gestalten sucht, insofern ist sie „progressive Universalpoesie“. Daß aber diese romantische Welt geschaffen werden könne, dazu ist die absolute Herrschaft des Dichters über das Darzustellende und über sich als Darstellenden, ist die „romantische Ironie“ unerläßlich. So kann die Romantik, wie Fr. Schlegel sagt, „am meisten zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden, frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion immer in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen“ [3]).

Das Ideal der Romantik nun, wie wir es hier kurz charakterisierten, sollte nach Fr. Schlegel im Orient zu suchen sein. Daß die

1) Jugendschriften II. 362. 2) Vgl. Athenaeum I. 2. 147 ff.
3) Vgl. Haym, Romantische Schule. 3. Aufl. S. 293.

Romantiker, wenn sie vom Orient sprachen, besonders an Indien dachten, wird sich im folgenden zeigen.

Diese Zuversicht, im Orient-Indien die Erfüllung der romantischen Forderungen zu finden, entwickelte sich schon lange, bevor die Schlegel ernstlich an die indischen Studien gingen.

Seit Herder hatte man lebhafter denn je wieder erfahren, daß es neben der Welt der Persönlichkeit auch noch die weite Welt des Unpersönlichen gäbe. Mit der Renaissance hatte der Mensch erneut von sich aus die Welt zu betrachten begonnen und als Persönlichkeit die Welt in vollen Zügen genossen, wobei er selbst der herrschende aktive Mittelpunkt war. Aber auf der andern Seite empfand man die süße Wollust, die in dem Sichindieweltverlieren liegt: hier war das Weltbild ein so wesentlich anderes; der Mensch war kein fester Mittelpunkt mehr, sondern ein Wellchen in dem großen Weltmeer. Er beurteilte jetzt nicht mehr von sich aus die Welt, sondern er begriff sich im Zusammenhang mit dem großen Ganzen, und indem er so sich faßte, faßte er die ganze Welt.

So ergeben sich zwei Weltbilder von gewaltiger Verschiedenheit. Die Welt der Persönlichkeit war von Renaissance und Rationalismus bis zur größten Einseitigkeit ausgeprägt. Die Welt des Unpersönlichen, welche das Mittelalter geschaffen, war vergessen. Aber als man des Rationalismus satt wurde, da regte sich wieder stark die Sehnsucht nach der unpersönlichen Welt. Und nun wiesen die Entdeckungen Herders u. a. um so stärker auf Indien, als man hier eine vollendete Welt des Unpersönlichen fand. Das Streben der Romantik, namentlich derjenigen, die sich bis in unsere Tage fortsetzt, ist ja, das können wir hier nur andeuten, die Synthese der Persönlichkeitswelt mit der Welt der aufgegebenen Persönlichkeit.

So erklärt sich Novalis' sehnende Zuneigung zu Indien. Mit Herders Augen sieht er Indien als das Land der Träume und der Blumen. Träume und Blumen sind ja die Welt des Unpersönlichen. „Die Siesta des Geisterreiches ist die Blumenwelt. In Indien schlummern die Menschen noch immer, und ihr heiliger Traum ist ein Garten, den Zucker- und Milchseen umfließen“ [1]). Wie bei Herder und Majer, wird auch bei ihm Indien poetisch verklärt.

1) Novalis' Schriften ed. Minor, Jena 1907. III. 310. Im folgenden zitiert als „Schriften“.

„Das Land der Poesie, das romantische Morgenland, hat Euch mit seiner süßen Wehmut begrüßt", sagt Klingsohr zu Heinrich von Ofterdingen [1]). Auch an Palästina, Arabien u. a. kann man hier denken, aber der Brennpunkt ist doch das Land am Ganges: „Reizender und farbiger steht die Poesie wie ein geschmücktes Indien den kalten, toten Spitzbergen jenes Stubenverstandes (des Rationalismus) gegenüber. Damit Indien in der Mitte des Erdballs so warm und herrlich sei, muß ein kaltes, starres Meer, tote Klippen, Nebel statt des gestirnvollen Himmels und eine lange Nacht die beiden Enden unwirtbar machen" [2]). Indien wird hier zum objektiv Schönen, zum Ideal. Weit, weit entfernt liegt dies romantische Indien von dem wirklichen.

Aber es war eine köstliche Täuschung für die Romantiker, i h r Indien für das wirkliche halten zu dürfen. Und Novalis, der ja so gerne das Märchen zur Wirklichkeit und die Wirklichkeit zum Märchen machte, mußte sich auch zum indischen Märchenbrunnen hingedrängt fühlen. Er wollte in der Fortsetzung seiner Romane auf die indische Mythologie zurückgreifen. So lesen wir in den Paralipomenen der „L e h r l i n g e z u S a i s" [3]): „. . . Kosmogonie der Alten. Indische Gottheiten". Und in Tiecks Bericht über die Fortsetzung des H e i n r i c h v. O f t e r d i n g e n: „dunkle Reden von Amerika und Ostindien . . . . Im Wettsange zwischen Heinrich und Klingsohr: . . . indianische Pflanzen werden besungen: indische Mythologie in neuer Verklärung" [4]). Ferner: „Offenbarung der Poesie auf Erden — lebendige Weissagung Ofterdingens. Apotheose: Fest des Gemüts. Höchst wunderbares Drama in Versen, wie Sakontala" [5]).

In Śakuntalâs Welt, wo, wenn man so sagen darf, die Blumen als schlafende Menschenkinder und die Menschenkinder als schlafende Blumen erschienen, in der die Menschen in süß-schmerzlicher Unbewußtheit ihr Dasein lebten, in welcher der ganze Konflikt, daß der König Śakuntalâ vergißt und wiedererkennt, eben auf dieses Unbewußte zurückzuführen ist: in dieser Welt der aufgegebenen Persönlichkeit durfte sich Novalis wohlig dehnen.

In keinem Romantiker ist wohl das Moment des Unbewußten so stark ausgeprägt wie im Dichter der Hymnen an die Nacht. Sein Schaffen geschieht im Unterbewußten. Von den Beiträgen, die er

1) Schriften IV. 170. 2) Christenheit oder Europa. Schriften II. 39.
3) Schriften IV. 14. 4) Schriften IV. 246.
5) Schriften IV. 253.

zum Athenaeum liefern soll, schreibt er am 26. Dezember 1797 an Fr. Schlegel: „Es sind Bruchstücke des fortlaufenden Selbstgespräches in mir — Senker“ [1]). So begreift sich sein Urteil über Passivität: „Absolute Passivität ist ein vollkommener Leiter . . . . . Passivität ist nicht so verächtlich als man glaubt. Nichts schwächt eine fremde Gewalt mehr als absolute Passivität“ [2]). Hier ist die Intuition am ungehindertsten möglich und mit ihr höchste Aktivität. Dieser Gedanke auch in folgendem Fragment: „Mystischer Dogmatismus des Orients (entstanden aus Trägheit und Ahndung), höhere Mitteilung der Erkenntnis, intellektueller Quietismus. System des Wissens, wie System der Gnade. Passives System — indirekt tätiges System. Axiom: wir können von uns selbst nichts wissen. Alles echte Wissen muß uns gegeben sein“ [3]).

In der Neigung zur Passivität, in der Vorliebe für das Unpersönliche, Unbewußte zeigen sich bei Novalis einige dem Inder verwandte Züge. Dabei müssen wir aber eines als unterscheidend besonders beachten: diese Passivität, diese Neigung zur Innerlichkeit und Innigkeit zeigt bei Novalis die höchste und reinste Tendenz, die ihr überhaupt möglich. Höchste Passivität ist höchste Aktivität. Aber Passivität kann nach der andern Seite leicht zu Indolenz und Trägheit, das Sichverlieren an die Welt leicht zu einem bloßen Genießen der Materie werden. Diesen beiden Gefahren sind die Massen in Indien unterlegen. So finden wir am Ganges tiefste religiöse Innerlichkeit neben in Gedankenträgheit erstarrtem Zeremonienschwulst, eine unendlich zarte, in alle Nervenenden des Seelenlebens sich einfühlende Liebe neben der grobsinnlichsten Erotik. Nur den einzelnen Großen des indischen Volkes, seinen Dichtern und Denkern eignete eine ähnlich tiefgehende Passivität und Innigkeit, wie sie Novalis besaß.

Auf diesen Unterschied aber achteten Novalis und die übrigen Romantiker nicht. So stellten sie die Gesamtart der Inder der Art der einzelnen Großen ihres Volkes gleich. Und in diesem Sinne erschien ihnen ganz Indien in höherem Lichte. Dazu verführte auch der Schleier des Geheimnisvollen und Unerforschten, der sich noch immer über Indien breitete.

Noch wenig wußte man von dem wohllautenden Sanskrit. Es nähert sich für Novalis der idealen Sprache: „Die echte Sanskrit-

1) Novalis' Briefwechsel ed. Raich. 47.
2) Fragmente. Schriften III. 344.
3) Schriften III. 52.

sprache spräche, um zu sprechen, weil Sprechen ihre Lust und ihr Wesen sei . . ." „Vorzüglich hatte sie (die Lehrlinge zu Sais) jene heilige Sprache gelockt, die das glänzende Band jener königlichen Menschen mit überirdischen Gegenden und Bewohnern gewesen war, und von der einige Worte, nach dem Verlaut mannigfaltiger Sagen, noch im Besitz einiger glücklicher Weisen unter unsern Vorfahren gewesen sein mögen" [1]).

Nicht nur das Sanskrit, ganz Indien wird zum Ideal, zur letzten Heimat, in der alles Sehnen Erfüllung findet. So sagt Novalis einmal über die Wirkung der „allgemeinen n-Sprache der Musik", das heißt des Nasalklanges in ihr: „Der Geist wird frei, unbestimmt angeregt; das tut ihm so wohl, das dünkt ihm so bekannt, so vaterländisch, er ist auf diese kurzen Augenblicke in seiner indischen Heimat" [2]).

Und diese selbe Sehnsucht nach Indien als der Heimat finden wir auch in den dunklen Sätzen der „Hymnen an die Nacht" [3]):

„Im Volk, das vor allen verachtet zu früh reif und der seligen Unschuld der Jugend trotzig fremd geworden war, erschien mit nie gesehenem Angesicht die neue Welt — In der Armut dichterischer Hütte — ein Sohn der ersten Jungfrau und Mutter — Geheimnisvoller Umarmung unendliche Frucht. Des Morgenlandes ahndende, blütenreiche Weisheit erkannte zuerst der neuen Zeit Beginn . . . ." Nun deutet der Dichter den Besuch der heiligen drei Könige an und fährt fort: „Von ferner Küste, unter Hellas heiterm Himmel geboren, kam ein Sänger nach Palästina und ergab sein ganzes Herz dem Wunderkinde:

Der Jüngling bist du, der seit langer Zeit
Auf unsern Gräbern steht in tiefem Sinnen;
Ein tröstlich Zeichen in der Dunkelheit —
Der höhern Menschheit freudiges Beginnen.
Was uns gesenkt in tiefe Traurigkeit,
Zieht uns mit süßer Sehnsucht nun von hinnen.
Im Tode war das ew'ge Leben kund,
Du bist der Tod und machst uns erst gesund.

1) Schriften IV. 3. 40.
2) Fragment. Schriften II. 234.
3) Schriften I. 36—43.

Der Sänger zog voll Freudigkeit nach Indostan, das Herz von süßer Liebe trunken; und schüttete in freudigen Gesängen es unter jenem milden Himmel aus, daß tausend Herzen sich zu ihm neigten, und die fröhliche Botschaft tausendzweigig emporwuchs."

Novalis wird bei diesem Sänger kaum an eine bestimmte historische Erscheinung gedacht haben, wie etwa an Apollonius von Tyana. Er, der es liebt, in dunklen Reden anzudeuten, der durch sein Arbeiten mit Dämmerungsfarben das Unfaßbare faßbar machen will, der überall in den Hymnen symbolisch ist, hat auch hier Symbolik in die Zeilen gewebt: Die Poesie, deren Verkünder der Sänger ist, geht von Hellas über den Weg des Christentums nach Indien. Oder man kann auch sagen: Die göttliche Liebe Christi verwebt sich mit dem sonnigen griechischen Geiste und findet eine Heimstätte voll liebender Aufnahme in Indien. Oder .... noch vielfältig läßt sich bei dem knabenhaft-geschmeidigen Geiste Novalis diese Stelle ausdeuten. Worauf es uns aber hier ankommt, ersehen wir aus dem Angeführten: eine gewisse mystische Liebe zu Indien, die voll von Heimatsehnsucht ist. Diese Liebe kann freilich oft den Namen „Indien" vergessen. Dann setzt sie dafür die „blaue Blume" ein. Die blaue Blume ist ja der Inbegriff der romantischen Sehnsucht des Dichters und im Vergleiche mit ihr tritt die Vorstellung Indiens zurück. Aber das Reich der blauen Blume hätte Novalis ebensogut Indien nennen können; denn Indien ist derselbe Traum vom romantischen Ideal wie der Traum von der blauen Blume.

Am allerinnigsten aber verband Indien und die Romantiker noch eine andere Wesensgemeinschaft: das Streben nach Synthese von Philosophie und Poesie. In Indien zeigte sich dieses Streben vornehmlich in der Bhagavadgîtâ und den Upaniṣaden. Auch Novalis war es eigen. Er schreibt den 24. Februar 1798 an A. W. Schlegel: „Künftig treib ich nichts als Poesie. Die Wissenschaften müssen alle poetisiert werden. Von dieser realen wissenschaftlichen Poesie hoffe ich recht viel mit Ihnen zu reden"[1]). Dasselbe Streben entflammte auch F. Schlegel. In seinem Fragmente „An Novalis" rief er dem Freunde, der schon im März 1801 in seinen Armen so heiter und schön starb, nach: „Nicht auf der Grenze schwebst Du, sondern in Deinem Geiste haben sich Poesie und Philosophie innig durchdrungen. Dein Geist stand mir am nächsten bei diesen Bildern der unbegriffenen Wahrheit. Allen Künstlern ge-

1) Raich S. 60.

hört jede Lehre vom ewigen Orient. Dich nenne ich statt all andern“ [1]).

So erkennen wir eine gewisse Wesensgemeinschaft zwischen Indern und Romantikern [2]). Sie gipfelt in der Neigung zur Welt des Unpersönlichen: Daher der Kultus der Passivität, daher die Liebe zur Intuition, daher der Mangel an Gestaltungskraft und die Formlosigkeit.

Und dann hatten beide noch einen charakteristischen Zug gemein: sie lösten alles auf in Bewegung und erlebten alles als Bewegung. Während der Klassizismus gestaltend ist und, indem er gestaltet, erlebt, verzichteten die Romantiker auf die Gestalt. Sie sahen nicht das sich Gestaltende, sondern die unendlich verzweigten Beziehungen der Weltelemente, das unbegrenzte Herüber- und Hinüberfluten, und in dieser rastlosen Bewegung faßten sie das Leben.

Soweit gehen Inder und Deutschromantiker miteinander. Aber — und hier trennen sie sich — diesen ging alle Bewegung von einem gemeinsamen Lebenszentrum, von der Gottheit, von einem Mittelpunkte aus (Fr. Schlegels Zentrumslehre). Von diesem Mittelpunkte dehnte sich das Leben, in Radien strahlend, unendlich in die Ferne. Und das Zentrum gibt den Romantikern Kraft, das Leben zu bejahen, gibt ihnen Sicherheit und Hoffnung; denn trotz der Qual des Lebens, die bleibt, setzt das Zentrum Anfang, Entwicklung und Werden. Den Indern dagegen verlief die Bewegung im Kreise der Seelenwanderung, in einer Linie, die ewig in sich zurückläuft und daher ohne Anfang und Ende ist. Von ihnen ward kein Mittelpunkt und kein Ausgangspunkt gefunden. Daher gab es für sie auch kein Werden, keine Entwicklung. Ohne dies ist das Leben sinnlos, und so kamen sie dazu, das Leben zu verneinen. Sie hatten keine Hoffnung, keine Sicherheit im Leben. So verlegten sie Sicherheit und Hoffnung über das Leben hinaus. Waren also die Deutschromantiker kräftige Lebensbejaher, so waren die Inder Lebensverneiner. Hier zeigt sich uns ein Gegensatz von tiefstem Grunde aus zwischen indischer und deutschromantischer Weltanschauung.

Demzufolge bedeutet auch die Welt des Unpersönlichen für den Romantiker etwas ganz anderes als für den Inder. Für ihn ist das Leben in der Welt des Unpersönlichen nur Mittel zum Zweck, um in ihr das Material zur Vervollkommnung der Welt zu finden.

1) Jugendschriften II. 307.

2) Vgl. G. Brandes, Die Hauptströmungen der Literatur des 19. Jahrhunderts. Berlin 1872. I. 270 ff. (Schiefe Darstellung.)

Die Welt, in welcher der Mensch das Maß der Dinge ist, hat einen bestimmt begrenzten Horizont. Erst in der Welt des Unpersönlichen ist dieser Horizont aufgehoben; erst in der Intuition, der liebenden Hingabe ans Universum erfassen wir das Ganze. Darin mag nun unsere Aufgabe bestehen, das, was wir in der Welt der aufgegebenen Persönlichkeit errungen haben, in die Welt der Persönlichkeit zu verpflanzen und dadurch alle Werte jener Welt in dieser zu objektivieren. Insofern ist Goethe romantisch, als auch er auf die Intuition ausgeht und das intuitive Erlebnis zu objektivieren sucht. Aber — und darin unterscheidet er sich von der Romantik — er legt den Hauptwert auf dieses Objektivieren, auf das Formengeben und Gestalten. Die Romantik beachtet das so gut wie gar nicht. Die Welt der Intuition, der Hingabe, scheint ihr so unermeßlich, so wertvoll an sich, daß sie es mit dem Objektivieren gute Weile haben läßt. Der Inder dagegen will von solchem Objektivieren vollends überhaupt nichts wissen. Und wenn er es auch nicht völlig vermeiden kann, seine Weltanschauung richtet sich letzten Endes auf die Vernichtung der objektiven Welt.

Und diese Weltanschauung wird bei ihm so fest, gerinnt zu solch starkem Gebilde, daß sie, wie wir schon sagten, System wird, System einer tollen, rast- und sinnlosen Bewegung.

Die entgegengesetzte sinnvolle Bewegung des Romantikers zeigt sich auch in dessen Seelenwanderungslehre. Denn gleich Goethe [1]) spann Novalis auch Seelenwanderungsgedanken aus. Aber die deutschromantische Seelenwanderung verhält sich zur indischen wie der unzählige Radien ausstrahlende Mittelpunkt des Kreises zu seiner Peripherie. Hier Kontinuität, Entwicklung, dort Zerfließen in sich, Zwecklosigkeit des Daseins. Für Novalis bedeutet das Wandern der Seele von Leben zu Tod und von Tod zu Leben ein Erklimmen immer höherer Regionen. „Wenn aber der Körper ein Eigentum ist, wodurch ich mir die Rechte eines aktiven Erdenbürgers erwerbe, so kann ich durch den Verlust dieses Eigentums nicht mich selbst einbüßen. Ich verliere nichts als die Stelle in dieser Fürstenschule, und trete in eine höhere Korporation, wohin mir meine geliebten Mitschüler nachfolgen" [2]). Darum:

„Getrost, das Leben schreitet
Zum ew'gen Leben hin.
Von inn'rer Glut geweitet,

1) Vgl. S. 19.

2) Fragment, Schriften II. 113

Verklärt sich unser Sinn.
Die Sternwelt wird zerfließen
Zum gold'nen Lebenswein;
Wir werden sie genießen
Und lichte Sterne sein" [1]).

So verschieden also zuletzt das deutschromantische Lebensbild von dem indischen war, so wenig erkannte das Novalis und ebensowenig Fr. Schlegel.

Friedrich Schlegel sollte erst der eigentliche begeisterte Herold romantischer Hoffnungen auf Indien werden. Als die Śakuntalâ erschien und Herder und Goethe entzückte, schrieb der neunzehnjährige Student Friedrich aus Leipzig an seinen Bruder [2]): „Von Meßprodukten ist mir besonders merkwürdig gewesen ein indisches Schauspiel aus dem Englischen von G. Forster. Aeußerst interessant wegen der Fremdartigkeit: es sind viele feine Empfindungen darin; die Charaktere sind ein wenig flach, der Dialog und besonders die Handlung haben einen langsamen matten Gang: überall glaubte ich Spuren des Klimas darin zu entdecken. Die Sache hat Lärm gemacht." Ein Urteil, das noch durchaus von keiner Begeisterung für Indien zeugt.

Dann wirken Herders indische Studien auf Friedrich ein, und er schreibt an Wilhelm [3]) den 4. Juli 1792: „. . . . schöne Gedanken einiger Bramanen, eine gute Abhandlung über Sakontalâ, ... Herder wandelt diesmal oft oben im Aether; er nimmt allmählich die erhabene Ruhe eines Bramanen an. Aber mit dieser erhabenen Gebärde sagt er über große Dinge nicht selten etwas Geringfügiges."

Nun hören wir eine lange Reihe von Jahren nichts mehr von Beschäftigung mit dem Indischen. Der junge Schlegel wächst und reift in der griechischen Welt heran, schwellend von einer Ueberfülle an Ideen und Plänen. Wie Winckelmann erst die griechische Kunst zu schauen gelehrt, so wollte er erst eigentlich die griechische Literatur erschließen; wie jener das Ideal des harmonischen Menschen aus der antiken bildenden Kunst ableitete, so wollte er es genetisch aus der griechischen Poesie herausheben. Und das in einer großartig angelegten, umfassenden Geschichte der griechi-

1) Hymnen an die Nacht. Schriften I. 50 f.

2) Fr. Schlegels Briefe an seinen Bruder Aug. Wilhelm. ed. O. Walzel. Berlin 1890. (Im folgenden zitiert „Walzel".) S. 15.

3) Walzel, 50.

schen Poesie und des griechischen Altertums. Dann aber wollte er selbst die Fülle seiner Ideen in seinem Zeitalter verwirklichen: durch Kritik dieser Zeit und durch Formulierung und Richtungbestimmen ihres schöpferischen Elementes.

Voll jugendlichen Ueberschwangs glich er in seinem Streben damals so recht einem „Götterbuben", wie ihn und seinen Bruder Wilhelm der alte Wieland nannte. Aber seine Titanenjugend barg doch schon in ihrem Grunde gefährliche Keime, die zu einer Tragödie der inneren Entwicklung führen mußten. Schon dem Knaben war, wie Enders ausführt, „eine nervöse innere Rastlosigkeit, ein triebhaftes Vorwärtsdrängen aus unbestimmter Sehnsucht heraus nach etwas Unerhörtem, Großem, das alles mit einem Male gibt, angeboren" [1]). Unter Friedrichs Trieben wirkte am stärksten der „unersättliche, unbescheidene, nie zu befriedigende Verstand", der „immer gleich nach dem Höchsten, nach dem letzten Ziele strebt, das sich ihm schon in der Einzelerscheinung und in der zufälligen Kombination der Erscheinungen eröffnet" [2]). Dieser Umstand, daß er alles zugleich fassen wollte, ließ ihn nie zum Ausharren, zum ruhigen Verweilen beim Einzelnen kommen. So ist sein Schaffen ein Genießen wissenschaftlicher Hors d'oeuvres geworden. Zum eigentlichen Mahle kam er nie.

Neben der Unfähigkeit zur Konzentration, zum liebevollen, ruhigen Verweilen bei den Dingen finden wir aber in Friedrichs Charakter eine starke Neigung zur Trägheit. Der Geist, der in seiner „Sehnsucht nach dem Unendlichen" [3]) immer von einem zum andern sich hetzte, der ebenso schnell und hastig das Einzelne ergriff, wie er es wegwarf, ermüdete bald von der wilden Jagd und ward träge. Friedrich gehörte zu den Menschen, die so angefüllt sind von schöpferischen Momenten, daß sie vor Fülle sie nicht verwirklichen können. Er erstickte an seiner Ideenmasse [4]). Er ward träge vor innerer Rastlosigkeit, geistig fett und satt vor Verstandeshunger, können wir sagen, um in einem Paradoxon die tragische Grundrichtung seines Wesens zu formulieren.

Aber eben diese tragische Grundrichtung macht ihn in seiner Art zum Helden. Und der Kampf, in dem dieses Heldentum unterliegt, hat die gesamte geistige Welt unsagbar bereichert. Er wollte ganze Meere ausbeuten und holte zwar nur einzelne, aber

1) Enders, S. 23. 2) Enders, S. 45.
3) Walzel, S. 18.
4) Vgl. Ricarda Huch, Die Romantik. I. 2 ff.

köstliche Perlen hervor. Zugleich eröffnete er den Weg zu ganz neuen Weiten und Tiefen des geistigen Ozeans. Was ihm allein die Indologie verdankt, ist von den bedeutendsten Sanskritisten eingehend gewürdigt worden [1]).

Noch niemand freilich hat Fr. Schlegel auf dem Pfade seiner indischen Studien begleitet. Und doch ist es der Weg, auf dem wir die ganze erschütternde Tragödie Fr. Schlegels bis zur Katastrophe verfolgen können.

Zugleich aber stellt sich uns auf diesem Wege eine Revolution des indischen gegen den deutschen Geist dar.

Der indische Geist war, wie unsere Ausführungen bislang gezeigt haben, vom deutschen Geiste so entstellt, in eine ihm durchaus ungemäße Hülle deutschen Fühlens und Wollens eingefaßt worden, daß er schließlich einmal diese Hülle der wohlgemeinten Verleumdung sprengen mußte. In Fr. Schlegels Geiste vollzog sich dieser Prozeß. Zwar fiel die Hülle nicht sofort völlig. Der Riß ward kaum bemerkt, aber er war da; aus ihm begann allmählich der wahre indische Geist hervorzuquellen. Und nun wurde erst der eigentliche Anfang der deutschen Sanskritphilologie mit A. W. Schlegel, Lassen und Bopp möglich.

Seit dem Jahre 1794, wo Fr. Schlegel in Biesters Monatsschrift das Programm seiner wissenschaftlichen Pläne gegeben hatte, war von ihm eine Fülle von bedeutsamen Aufsätzen über die Antike veröffentlicht worden. Gleichsam Vorstudien zu der geplanten großen „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer". 1798 erschien des „ersten Bandes erste Abteilung" [2]). Ueber dieses Fragment sollte das Werk nicht hinauswachsen. Der hungrige rastlose Geist jagte weiter, jagte vom Altertum zur Gegenwart. Von Plato zu Hemsterhuis, zu Herder, zu Kant und zu Schiller, um sich schließlich von Schiller abzuwenden und von dem griechisch-rationalistischen Einheitsideal ganz abzukommen. In dem Wald der Erkenntnis, den er durchjagte, pflückte Friedrich dabei die buntesten Blüten und Früchte von den Bäumen. Wir finden sie in der Lucinde und den Athenaeumsfragmenten wieder.

1) So von Th. Benfey, Gesch. der Sprachwissensch., S. 359—369. H. Oldenburg in der Deutschen Rundschau 1886. 47. S. 386—409. Pischel, Indische Literatur (Kultur der Gegenwart I. Abt. VII. S. 211 f.). Winternitz, Gesch. der indischen Literatur I. S. 13 f. u. a.

2) Vgl. Muncker, A. D. B. 33, 738.

Und nun ward das romantische Einheitsideal von ihm geschaffen, das Enders, dessen Buch die Exposition der Tragödie Fr. Schlegels enthält, so charakterisiert: „Die wahre Einheit ist die durch Ironie in jedem Augenblick neu zu verbindende Vielheit in Kontrasten, in der alle Kräfte nicht beschnitten und verzerrt werden zu einem mittleren Maß, sondern sich ad infinitum entwickeln“ [1]).

Dieses romantische Einheitsideal, ursprünglich als neue Philosophie gedacht, wird, namentlich unter dem Einflusse Schleiermachers und Novalis', zum Streben nach einer neuen Religion. Mit der Verwirklichung dieses Ideales hoffte Friedrich, daß das rastlose Jagen des Geistes, das Unbefriedigtsein aufhören würde.

Wie alle Religionsstifter aber mußte er ein Vorbild bringen, mußte er ein Beispiel geben für die Art, wie sich das Ideal verwirklichen soll. So wollte er sich in der Lucinde als Beispiel darbringen. Aber das Buch ist kein Beispiel, sondern nur eine schonungslose Selbstanalyse. Und sein Leben selbst zum Beispiel machen, wie es Christus, wie es Buddha vermochten? Ja, wenn der Konflikt in seinem inneren Leben nicht gewesen wäre! So sah er sich um, ob ein Vorbild seines Ideals noch außer ihm zu finden sei. Und er wähnte es zu finden in Indien.

Wie sich der Wahn vorbereitet, deutet die Lucinde an. In diesem Büchlein predigte Friedrich die Einheit von Sinnlichem und Geistigem, Einheit, an der ihn eben sein Verstandeshunger und seine Trägheit hinderte. Nun sollte der Verstandeshunger und die Trägheit geeint werden als Geistestätigkeit in beschaulicher Passivität. „... das Wesentliche ist das Denken und Dichten, und das ist nur durch Passivität möglich .... Je schöner das Klima ist, je passiver ist man. Nur Italiener wissen zu gehen, und nur die im Orient wissen zu liegen; wo hat sich aber der Geist zarter und süßer gebildet als in Indien? Und unter allen Himmelsstrichen ist es das Recht des Müßigganges, was Vornehme und Gemeine unterscheidet, und das eigentliche Prinzip des Adels“ [2]). Und schon vorher hieß es: „Nur mit Gelassenheit und Sanftmut, in der heiligen Stille der echten Passivität kann man sich an sein ganzes Ich erinnern, und die Welt und das Leben anschauen“ [3]). Ist das zuletzt Gesagte nicht sehr sinnesverwandt mit der Yogalehre? Nur dürfen wir

1) Enders, S. 383.
2) Lucinde S. 86.
3) Lucinde S. 85.

nicht vergessen: es liegt in diesen Zeilen die Gefahr angedeutet, daß Fr. Schlegels Liebe zur Passivität nur eine Beschönigung, eine Maskierung seiner Neigung zur Trägheit ist.

Am Anfang der Idylle des Müßigganges heißt es hymnenhaft: „O Müßiggang, Müßiggang! Du bist die Lebensluft der Unschuld und der Begeisterung . . . einziges Fragment von Gottähnlichkeit, das uns noch aus dem Paradiese blieb“ [1]). Nnd nun lenkt Schlegel die Gedanken nach Indien: „Gleich einem Weisen des Orients war ich ganz versunken in ein heiliges Hinbrüten und ruhiges Anschauen der ewigen Substanzen“ [2]).

Zwar verurteilt er auch die indische Witwenverbrennung, aber doch nur als Gesetz, sofern es allgemein gelten soll, während er sie als einen Akt freier Entscheidung hoch preist: „So laß uns den Rest unseres Lebens austrinken. So sprach und trank ich eilig, ehe der edelste Geist des Weins verschäumte; und so, das sage ich noch einmal, so laß uns leben und lieben. Ich weiß, auch du würdest mich nicht überleben wollen, du würdest dem voreiligen Gemahle auch im Sarge folgen, und aus Lust und Liebe in den flammenden Abgrund steigen, in den ein rasendes Gesetz die indischen Frauen zwingt und die zartesten Heiligtümer der Willkür durch grobe Absicht und Befehl entweiht und zerstört“ [3]). Auch das „schöne Sanskrit“ des Novalis hat es Fr. Schlegel angetan, wenn er von der kleinen Wilhelmine rühmt: „Die harten Uebelklänge unserer nordischen Muttersprache verschmelzen auf ihrer Zunge in den weichen und süßen Wohllaut der italienischen und indischen Mundart.“

Soweit die Lucinde. Die hier angedeutete aufkeimende Neigung zu Indien scheint dann wieder von Wichtigerem überwachsen zu werden [4]). Es folgt die bedeutsame Zeit, da die Romantiker fast vollständig in Jena vereint sind, es folgen die Athenaeumsjahre, in denen das romantische Programm formuliert wird, wobei Friedrichs Lehre den Hauptanteil hat. Aber all diese Jahre bringen

1) Lucinde S. 78.

2) Lucinde S. 82.

3) Lucinde S. 95.

4) Daß Indien mittlerweile nicht vergessen ward, bezeugen seine Pläne, indische Stoffe zu bearbeiten. Siehe Brief an Wilhelm, 20. Febr. 1801: „Nun denke ich noch eine große Kanzone an den Apollo zu machen . . . . und dann indische Romanzen, so viel deren das gute Glück gibt.“ (Walzel, S. 463.) Und am 17. April 1801: „Ganz gewiß kann ich Dir auch das indische Märchen versprechen, den Pandaram oder den Sänger des Schiwa“ (Walzel, S. 476). Zur Ausführung aber kamen diese Pläne nicht. Ferner Walzel, S. 484. 486.

nur eine Aufstellung der Forderungen des romantischen Ideals, keine Erfüllungen. Unbefriedigt geht Fr. Schlegel aus Jena fort, um 1802 in Dresden einen derartigen Schiffbruch zu erleiden, daß er sich nur durch „die radikalste Maßregel seines an Absprüngen reichen Lebens“ (Walzel) retten kann: er siedelt nach Paris über.

Und nun flammt noch einmal, ehe die Katastrophe hereinbricht, alle Hoffnung in Fr. Schlegel auf, das romantische Ideal verwirklicht zu sehen, und zwar endgültig in Indien, zu dem seine Neigung seit der Lucinde unbewußt gewachsen sein mochte. „Noch einmal, zum letzten Male“, wie Walzel sagt [1]), „hat Friedrich alle seine Kräfte mit voller Energie einzusetzen verstanden, um sich ein neues Arbeitsfeld zu erobern. Mit einer Ausdauer, die man dem geistig und körperlich Verweichlichten nicht zutraut, bemächtigt er sich der orientalischen Sprachen, des Persischen zunächst, dann des Sanskrit.“ Gerade in Paris, wo Hamilton und Chézy wirkten, mußte Friedrichs Begeisterung für den Orient erst recht angefeuert werden. Er verkehrte dort mit der Enkelin der Karchin, mit Helmina v. Chézy, der Gattin des großen Orientalisten, in deren Kreis man für das Sanskrit romantisch begeistert war. „Geheimnisvoll und mächtig“, so schreibt die Chézy von ihrem Gatten, „lockte ihn der berauschende Duft orientalischen Dichtens. Nicht den zierlichen Prunkgärten der orientalischen Poesie wollte er Kränze und Sträuße wie seine Vorgänger entwinden, er wollte in das Herz der Waldung dringen, auf den himmelspiegelnden Fluten wogen, die sternenflammenden Gipfel der Felsenhöhlen erklimmen und alle hinter sich lassen, die jemals dorthin gestrebt“ [2]). Und überschwenglich urteilt sie über die Indologie: „Das Studium des Sanskrit bereichert, läutert und erhebt das ganze Wesen des Menschen, es bemächtigt sich seiner ganz und gar, läßt nichts anderem mehr Raum, von keinem wird es in sittlicher Hinsicht in seinen Wirkungen übertroffen“ [3]). In solcher Umgebung ist es um so eher verständlich, daß Fr. Schlegel sich zum Studium des Sanskrit entschloß. Und hier ließ sich auch die Energie verstehen, mit der er an die Arbeit ging. Aus seinen Briefen an Wilhelm läßt sich die Entwicklung dieser Studien verfolgen.

---

1) Walzel XVII.
2) Helmina von Chézy, Unvergessenes. I. 321.
3) Dieselbe I. 270.

Am 16. September 1802 schreibt er aus Paris [1]): „Erlauben meine Verhältnisse mir, so lang hier zu bleiben, als es dazu nötig ist, so denke ich Sanskrit zu lernen, und wenn es dazu nötig ist, auch Persisch.“ Zunächst lernt er Persisch. Am 15. Januar 1803 aber schreibt er dem Bruder [2]): „Die Sprachlehre des gewöhnlichen Indischen habe ich gleichfalls schon; aber das Sanskrit werde ich erst im Frühjahr anfangen können. Denn es wird auf der Bibliothek nicht eingeheizt .... Ich bin sehr entschlossen, eine Persische Grammatik zu schreiben, mit durchgängiger Rücksicht auf die indische und die deutsche Sprache.“ Und als der Mai da ist, erfährt der Bruder von Friedrich [3]): „Sonst ist mir's aber vortrefflich ergangen. Denn vieles, vieles habe ich erlernt. Nicht nur im Persischen Fortschritte gemacht, sondern endlich ist auch das große Ziel erreicht, daß ich des Sanskrit gewiß bin. Ich werde binnen vier Monaten die Sakontala in der Urschrift lesen können, wenn ich gleich alsdann die Uebersetzung wohl auch noch brauchen werde. Ungeheure Anstrengung hat es erfordert, da eine große Komplikation und eine eigne Methode des Divinierens und der Mühe; .... Zuletzt ist mir noch sehr zustatten gekommen, daß der Engländer Hamilton, der einzige in Europa außer Wilkins, der es weiß, und zwar sehr gründlich weiß, mir mit Rat wenigstens zu Hilfe kam.“ Und von H. v. Chézy erfahren wir als Ergänzung zu diesem Bericht [4]): „Der berühmte Indianist Hamilton, der Ostindien viele Jahre lang bewohnt, ... gab Friedrich täglich drei Stunden lang Unterricht im Sanskrit. Die Freude, einen solchen Schüler zu haben, war seine Belohnung; denn Fr. Schlegel begriff mit bewunderungswürdiger Leichtigkeit und belehrte seinen Meister von seiner Seite.“ So waren die Pariser Sommertage angefüllt mit fröhlicher Arbeit und Hoffnung. Freilich, auch da dämmerte schon die Gefahr, der Fr. Schlegel später erliegen sollte. Wenn die Hoffnung auf Indien zerschellte, so blieb seiner Ansicht nach nur noch eines: die katholische Kirche. Die Chézy schreibt von damals: „Friedrich ..... unterließ nun seit einiger Zeit, seiner Begeisterung für die indischen Büßer Luft zu machen, und pries dagegen die Idee des Papstes als die höchste und vollkommenste, welcher die Menschheit jemals gehuldigt“ [5]).

Als dann aber der Winter in Paris nahte, da waren die Wünsche des Frühjahrs erfüllt: Fr. Schlegel verstand als erster Deut-

1) Walzel, S. 497. 2) Ders. S. 507. 3) Ders. S. 511.
4) Unvergessenes I. 270. 5) Ebenda I. 264.

scher die heilige Sprache des Ganges und konnte nun an das Herausschürfen der erhofften Schätze gehen [1]).

Und in dieser Zeit des hoffnungsvollen freudigen Lernens schrieb er an Tieck die bezeichnenden Worte [2]): „Anfangs hat mich (in Paris) die Kunst und die persische Sprache am meisten beschäftigt. Allein jetzt ist alles dies vom Sanskrit verdrängt. Hier ist eigentlich die Quelle aller Sprachen, aller Gedanken und Gedichte des menschlichen Geistes; alles, alles stammt aus Indien ohne Ausnahme. Ich habe über vieles eine ganz andere Ansicht und Einsicht bekommen, seit ich aus dieser Quelle schöpfen kann."

Während er hier Indien als den Quell des menschlichen Geistes ansah, pries er mit begeisterten Worten in der „Europa" [3]) die Bedeutung der indischen Religion für die Menschheit überhaupt.

In dieser Zeitschrift behauptet er den Gegensatz zwischen dem nördlichen und südlichen Europa, und zwar nicht infolge der geographischen Gradunterschiede. „Die Verschiedenheit ist vielmehr aus dem inneren Organismus abzuleiten." Gegenüber dem Zwiespalt Europas stellt er die Einheit des Orients auf. „Was im Oriente alles in einem mit ungeteilter Kraft aus der Quelle springt, das sollte hier sich mannigfaltig teilen und künstlicher entfalten. Der Geist des Menschen sollte sich hier zersetzen."

So zerspellte sich der europäische Geist nach Friedrich in Poesie und Philosophie, „welche trennen zu wollen, eine ganz subjektive und bloß europäische Ansicht ist". Denn ach! Friedrich Schlegel selbst litt ja an dieser „ganz subjektiven und bloß europäischen Ansicht". Er hatte „ein glühendes Herz und einen kalten Kopf" [4]). Und in seinem romantischen Einheitsideale regulierte sich ja harmonisch das Verhältnis von Fühlen und Wissen, von Sinnlichkeit und Geist, von Philosophie und Poesie. Friedrich wollte in sich, wie er sagte, „die leise Besonnenheit des Apollo und die göttliche Trunkenheit des Dionysos" einen [5]).

1) Walzel, S. 522 f.

2) Tiecks Briefe ed. Holtei Bd. III. 325.

3) Europa, Eine Zeitschrift von Fr. Schlegel, 1803. I. Bd. 1. Stück. S. 31 ff. „Reise nach Frankreich: 3. Betrachtungen."

4) Marie Joachimi, Weltanschauung der Romantik. S. 12.

5) Das Streben nach dieser Einheit war den meisten Romantikern eigen, wie Ricarda Huch im fünften Kapitel ihres Buches sehr frauenhaft fein ausführt.

Diese Einheit sah Fr. Schlegel, der so viel vergebens gesucht hatte, nunmehr und zuletzt in Indien erfüllt. Wie folgender Passus (Europa I. 32) zeigt: „Schon das klassische Altertum und die moderne romantische Zeit, die in mehr als einem Sinne allerdings einen vollendeten Gegensatz bilden, bieten uns eine solche europäische Trennung dar, da vieles, was beide für die Bildung und Blüte des menschlichen Geistes eigentümlich vorzügliches haben, in Indien zur höchsten Schönheit vereint ist oder in kräftigster Eigentümlichkeit ohne gegenseitige Ausschließung dicht nebeneinander besteht. Um ein Beispiel zu geben, was dem Mittelpunkte der inneren Kräfte besonders nahe liegt: die geistigste Selbstvernichtung der Christen und der üppigste wildeste Materialismus in der Religion der Griechen finden ihr höheres Urbild im gemeinschaftlichen Vaterlande (vgl. Novalis!), in Indien."

Hier also liegt, um zusammenzufassen, der Angelpunkt, um den Fr. Schlegels Verhältnis zu Indien sich dreht: in Indien seinen Einheitstraum erfüllt zu sehen. Darum mußte für Fr. Schlegel Indien auch den Urborn der Religion enthalten: „Denkt man nach über die erhabene Sinnesart, welche dieser wahrhaft universellen (indischen) Bildung zum Grunde liegt, und, selber göttlich, alles Göttliche ohn' Unterschied in ihrer Unendlichkeit zu umfassen weiß, so wird uns, was man in Europa Religion nennt oder auch ehedem genannt hat, kaum noch diesen Namen zu verdienen scheinen. Und man möchte demjenigen, der Religion sehen will, raten, er solle, wie man nach Italien geht, um die Kunst zu lernen, ebenso zu seinem Zwecke nach Indien reisen, wo er gewiß sein darf, wenigstens noch Bruchstücke von dem zu finden, wonach er sich in Europa zuverlässig vergeblich umsehen würde."

Fr. Schlegel also, der nicht die Kraft hatte, eine Religion zu stiften, erwartete nun alles Heil von Indien. Hat sich seine Erwartung erfüllt?

Die Frucht seiner indischen Studien ward erst im Jahre 1808 druckreif, in demselben Jahre, in dem er mit Dorothea — zur katholischen Kirche übertrat. Da erschien seine Schrift „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier"[1].

Als Goethe sie gelesen, urteilte er über ihren Verfasser[2]: „Man

1) Erschienen „Heidelberg, bei Mohr und Zimmer. 1808". Im folgenden zitiert als „S. u. W.".

2) W. A. IV. 20, 86.

kann dieses Büchlein . . für eine Deklaration seines Uebertritts zur alleinseligmachenden Kirche ansehen."

Also: statt der neuen Religion, die sein Sehnen war, Verzicht und Zuflucht zum Katholizismus.

Es ist wirklich so: das Büchlein, welches der Indologie die Bahn eröffnete, ist ein Werk der Enttäuschung. Wunsch und Einbildungskraft hatten es vermocht, auch in Friedrich Schlegel das schöne Herdersche Traumbild Indiens zu einer religiösen Fata Morgana zu gestalten. Aber dann war der Verstand gekommen, Fr. Schlegels immer hungriger, immer gieriger Verstand, und in der Nüchternheit des Tages zerrann das nächtlich geträumte Ideal des Gangeslandes vor der kahlen, nackten Wirklichkeit. Was vorher echt gewesen, das blieb; was gut und schön war, glänzte auch in der Wirklichkeit fort. Aber nun sah Fr. Schlegel auch das Häßliche und Schlechte, und nun wußte er vor allem: Indien konnte unmöglich sein Ideal erfüllen.

Diese Erkenntnis spricht sich eben in der Tatsache des Uebertritts zur katholischen Kirche aus. Hätte Schlegel in Indien die Erfüllung seines romantischen Ideals gefunden, ihm wäre dort auch Ruhe zuteil geworden. Aber so verläßt er nach 1808 Indien so gut wie ganz. Selbst die Aufmunterungen seines Bruders führen ihn nicht mehr dorthin zurück [1]).

Nur noch einmal gibt der Gealterte, ein Jahr vor seinem Tode, in seinen Vorlesungen über „Philosophie der Geschichte" 1828 einen vollen abgeklärten Ueberblick über indische Kultur, und hier sagt er, der einst Indien so hoch über das Abendland stellte: „Im Ganzen . . bewahrt den abendländischen Geist schon seine gemischte und gemäßigtere Naturbeschaffenheit, die mannigfachere intellektuelle Bildung, am meisten aber doch wohl das reinere Licht der vollständig erkannten Wahrheit, vor solchen Abwegen der Mystik, welche in Indien nicht bloß in der Idee, sondern auch in der wirklichen Ausführung und praktischen Anwendung bis zu einem Extreme geführt werden, welches über alle Grenzen der menschlichen Erkenntnis hinausgehend, selbst die Grenzen der Möglichkeit, oder dessen, was man für möglich halten sollte, weit überschreitet" [2]).

1) Vgl. Walzel, S. 639. — Die geplante Umarbeitung der S. u. W. und Aufnahme in den 11. Band der Werke kam nicht zustande (Walzel, S. 640).

2) Fr. v. Schlegels sämtl. Werke. 1846. Bd. 13. S. 130.

Das alles zeigt uns, und die folgende Betrachtung der Sprache und Weisheit der Indier wird es uns noch deutlicher machen: der letzte Versuch war gescheitert.

An weiterem Wagen hinderte die angeborene Trägheit. Nun trat die Katastrophe der Tragödie Fr. Schlegels ein: Verzicht auf die Verwirklichung seines Ideals in der Welt. So werden die Worte Marie Joachimis [1]) über ihn wahr: „Fr. Schlegel war eine von den Naturen, die Nietzsche neuerdings als Erlöser bezeichnet hat .... Solche Menschen scheinen in der Tat das von den Erlösern zu haben, daß sie sich bald aufreiben und so oder so früh aus dem praktischen Leben scheiden; daß sie auf das, was ihnen das Liebste ist, schließlich verzichten: Nietzsche auf die Gottheit, Fr. Schlegel auf die Welt."

Aber die Enttäuschung Fr. Schlegels bedeutet für den indischen Geist die Befreiung von dem Traumgewebe. Friedrich gibt zum ersten Male die grundlegende Darstellung von der Wesenheit des indischen Geistes. Nachdem er im ersten Buche seines Werkes „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier" die indische Sprache selbst im Zusammenhang mit den anderen Weltsprachen betrachtet hat, sagt er im zweiten Buche Grundsätzliches über indische Weltanschauung, namentlich in dem Kapitel „System der Seelenwanderung und Emanation". Zwar, er selbst nennt diese Gedankenwelt „wilde Erdichtungen und groben Irrtum" [2]), und seine Darstellung des indischen Pantheismus ist so voll abfälliger Urteile [3]), daß Görres in seiner Mythengeschichte [4]) es nötig findet, diesen Pantheismus gegen Friedrich in Schutz zu nehmen.

Aber eben die abfälligen Urteile beweisen, daß die kritiklose Verhimmelung Indiens aufgehört hat und eine kritische Forschung beginnt. Wohl ist auch diese noch weit entfernt von Objektivität. Fr. Schlegel konnte es nicht unterlassen, die Tatsachenurteile in subjektive Werturteile zu wandeln. Und da er nach seiner Katastrophe in die Arme der katholischen Kirche geeilt war, so wertete er vom katholischen Standpunkt aus und ließ eigentümlich katholisierende Tendenzen in seine Darstellung hineinspielen. Goethe schreibt darüber ironisch an Reinhard [5]): „... die Absichtlichkeit von jeder Zeile wurde klar, meine Einsicht aber ward vollkommen.

1) Weltanschauung, S. 12. 2) S. u. W., S. 106.
3) Ebenda. S. bes. S. 142. 152. 4) I. 31 f.
5) W. A. IV. 20, 92.

als ich S. 97 des indischen Büchleins [1]) den leidigen Teufel und seine Großmutter mit allem ewigen Gestanksgefolge . . . hineingeschwärzt sah . . . Eben habe ich erst heute S. 201 die alleinseligmachende Kirche entdeckt." Das ernste Ringen des Inders nach Wahrheit mußte auch Fr. Schlegel anerkennen. Ebenso, daß ein Körnlein Wahrheit in aller indischer Weisheit lag. Aber er sah nicht, daß das Irren zu den Adelsrechten der Menschheit gehört, daß erst dem Irrtum die Wahrheit folgt. Er setzte die Wahrheit vor den Irrtum und betrachtete (hier noch ganz unter Herders Einfluß) die indische Weisheit als mißverstandene und entstellte göttliche Offenbarung. Diese Entstellung gegenüber der Reinerhaltung des Gotteswortes in der Bibel führte er an den von Goethe zitierten Stellen darauf zurück, daß es dem einzelnen Inder belassen gewesen sei, die göttliche Lehre selbst auszulegen, während dem Hebräer die Kirchenlehre vorgeschrieben wurde. Und um die katholisierende Tendenz noch zu unterstreichen, fügte er hinzu, in der Ansicht, daß die göttliche Offenbarung nur eine sei, es „dürfte die alte christliche Erklärungsart des alten Testaments die einzige richtige sein, und als solche durch eine vollständige Geschichte des orientalischen Geistes auch von außen bestätigt werden" [2]).

Derlei subjektive Wertungen mußten die Darstellung beeinträchtigen. Dazu kam, daß nur geringes ungesichtetes Material vorlag. Irrtümer waren nicht zu vermeiden.

Ward hiermit der Gehalt des Werkes durch Schiefheiten und fehlerhaften Ansichten beeinträchtigt, so blieb hinter aller Tendenz und Irrtümlichkeit bestehen, was Fr. Schlegel Grundsätzliches von Indien sagte.

Indem wir die Irrtümer übergehen, heben wir das Wesentliche hervor, wodurch er die Erkenntnis und Darstellung des reinen indischen Geistes förderte:

Erstens: er zeigte die Verwandtschaft der indischen Sprache mit ihren indogermanischen Schwestern [3]) und wies, in dem (irrigen, aber damals und noch lange Zeit allgemeinen) Bestreben, das Sanskrit älter als die verwandten Sprachen aufzuzeigen, nach, daß das Sanskrit dem Indogermanischen besonders nahe steht [4]). Dabei zog er als erster

1) Schlegel sagt da: „Die Ewigkeit der Höllenstrafen ist mit dem System der Emanation keineswegs unvereinbar . . . usw."

2) S. u. W., S. 202. 3) S. u. W. 3 ff.

4) S. u. W. 60 ff. Vgl. auch Benfey, a. a. O. S. 363.

klar und deutlich die Richtlinien, welchen eine methodische Sprachvergleichung nachzugehen habe und prägte zuerst den Ausdruck „vergleichende Grammatik“ [1]).

Zweitens: er gab eine Darstellung der indischen Denkart, indem er sie aus dem ihr zugrundeliegenden Prinzip der Emanation und der Seelenwanderung [2]) ableitete und sie an der Hand der ihm zugänglichen Quellen indischer Mythologie und Philosophie, namentlich von Manus' Gesetzbuch, ausführlicher entwickelte. Eingehender werden hier die einzelnen Religionssysteme Indiens [3]) dargelegt, besonders die pantheistischen, wobei durch die Kontrastierung mit der persischen Mithrasreligion eine um so prägnantere Darstellung ermöglicht wird. Wenn auch der Werdegang der indischen Denkart von Fr. Schlegel falsch aufgefaßt wurde, so war doch das spezifisch Tatsächliche der indischen Gedankenwelt zum ersten Male in deutscher Sprache klar ausgesprochen worden.

Drittens wurde von Fr. Schlegel nunmehr der Versuch gemacht, die indische Kultur und Verfassung aus dieser Denkart heraus zu verstehen [4]).

So begreift sich der Erfolg, den dieses so irrtums- und wahrheitsreiche Büchlein in der Sprachwissenschaft und der Indologie hatte [5]). Trotz der getäuschten Hoffnungen seines Verfassers war es immer noch ein begeisterter Aufruf zum Studium des Indischen. Zwar nicht mehr, um in Indien den Wunderborn der erhofften Religion zu finden, wohl aber, um dadurch die älteste Geistesgeschichte der Menschheit aufzuklären, um „die bis jetzt noch ganz unbekannten Gegenden des frühesten Altertums aufzuhellen, und dabei an dichterischen Schönheiten und philosophischem Tiefsinn nicht minder reiche Schätze darzubieten“ [6]).

Damit ward Fr. Schlegel der Pfadfinder zum indischen Geiste und zur Indologie in Deutschland.

Zugleich war er der Erste, der direkt aus dem Indischen ins Deutsche übersetzte und meines Wissens der erste Europäer über-

---

1) S. u. W. 28.
2) S. u. W. 95 ff.
3) S. u. W. 125—153.
4) S. u. W. 173 ff.
5) 1820 wurde es von Mazure ins Französische übersetzt.
6) S. u. W. 219.

haupt, der neben dem indischen Gedankeninhalt auch die indische Form, das Metrum, zu wahren strebte.

Im Jahre 1807 — also ein Jahr vor der „Sprache und Weisheit der Indier“ — gab er die „Sprüche aus dem Indischen“ [1]) heraus.

Hier wird zum ersten Male der Versuch gemacht, verschiedene indische Metren, namentlich aber den Śloka in die deutsche Sprache einzuführen, natürlich mit der im Deutschen notwendigen Umwandlung der Quantität in den Akzent, und es gelingt gut. Zwar hat die indische Metrik sich in die deutsche Literatur nicht eingebürgert, aber in Uebersetzungen aus dem Indischen ins Deutsche hat sie sich behauptet und trägt oft wesentlich zu reinerer Wiedergabe indischen Geistes bei. Die Sprüche, welche Fr. Schlegel aus der überreichen Spruchweisheit der Inder erwählte, stammen aus dem Hitopadeśa [2]). Was er gab, war keine Lese des Besten. Die Sprüche sind beliebig aus dem Anfang des Fabelwerkes herausgegriffen, mehr zur eigenen Uebung in der Uebersetzungstechnik und Umdichtung, als zur Belehrung des Lesers [3]). Um so mehr gelang dafür die Wiedergabe von Inhalt und Form, namentlich die der Śloken, für welche Fr. Schlegel stets eine besondere Vorliebe behielt. Noch als 1820 sein Bruder Wilhelm die Sage von der „Herabkunft der Göttin Ganga“ in Hexametern wiedergab, schrieb er ihm [4]): „Nur das eine kann ich nicht zugeben noch mich darein finden, daß Du statt des ehrwürdigen alten indischen viereckigen Schlokas und geviert einherschreitenden Elefanten, dieses erhabene Metrum der antediluvianischen Urzeit, was auch allein für diese antediluvianischen Gedanken paßt, den flüchtigen hellenischen Sechser genommen hast. Das ist doch eine

---

1) Sämtl. Werke, 2, Ausg. X. 82—84.

2) Ich fand folgende Quellen: zu Nr. 1: Hit. (Ausgabe von W. Schlegel) I. 25; zu 2: Hit. Einl. 3; zu 3: I. 59; zu 4: I. 82; zu 5: I. 41. 42; zu 6: I. 87; zu 7: I. 28; zu 8 habe ich eine wörtliche Quelle leider nicht ermitteln können; inhaltlich stimmt 8 zu den Sprüchen Hit. I. 68—72. 74. 75; möglich, daß in dem von Schlegel benutzten Pariser Manuskript sich dieser von der heutigen Ausgabe nicht aufgenommene Spruch befindet. Zu 9: I. 73; zu 10: I. 90.

3) Fr. Schlegel schrieb selbst an Wilhelm 27. April 1825 (Walzel, S. 644): „. . . als Text und philologische Arbeiten können sie (Fr.s indische Uebersetzungen) jetzt nach solchen Fortschritten nicht so viel Wert mehr haben; als erste Versuche der poetischen Uebersetzungskunst mögen sie da wohl noch ihre Stelle finden.“

4) Walzel, S. 636.

gänzliche Verwandlung und Verkehrung und völlige μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Und wie würdest Du erst jenen göttlichen Schlokas, der schon durch die Silbenzahl und Gedankengliederung unserer deutschen Art und Sprache so angemessen ist, gemacht haben!“

Dieses Urteil ist heute nicht mehr aufrechtzuerhalten; denn das Metrum

× × × × ⏑ — — ⏓ × × × × ⏑ — ⏑ ⏓

ist wohl für die indische Sprache mit ihrem vorwiegend musikalischen Akzent, nicht aber für die exspiratorisch akzentuierende deutsche Sprache geeignet, in der dieser Sechzehnsilbler etwas Schleppendes und Einförmiges bekommt. Auch wird der Vers holpernd durch das Aufeinanderstoßen zweier Hebungen. Selbst Adolf Holtzmann[1]) konnte später mit seiner geringen, aber belebenden Aenderung des Metrums das Uebel nicht beseitigen.

Was die inhaltliche Wiedergabe der Sprüche aus dem Indischen betrifft, so ist sie ziemlich genau. Nur hier und da gewahren wir eine leichte, auf mangelndem Wortverständnis beruhende Umfärbung (so bei Spruch Nr. 2) oder absichtliche Unterstreichung. Hierfür zwei Beispiele:

Hit. I. 28.

„Vipadi dhairyam athâbhyudaye kṣamâ
sadasi vâkpatutâ yudhi vikramaḥ
yaśasi câbhirucir vyasanam śrutau
prakṛtisiddham idam hi mahâtmanâm.“

In wörtlicher Uebersetzung: Standhaftigkeit im Unglück, Mäßigkeit im Glück, Beredsamkeit in der Versammlung, Stärke im Kampfe, Eifer beim Ruhme und Anstrengung beim Vedastudium, das ist die Natur der Edlen.

Schlegels Spruch Nr. 7 (das Abweichende hier wie im folgenden Spruche gesperrt gedruckt):

„Im Unglück mutig, gelassen im Glück zu sein,
Sinnvoll im Rate redend, und tapfer im Kampf,
In Ruhm strahlen, und dennoch durchforschen die Schrift
Ist großer Seelen Tugend und edle Natur.“

1) Er ließ in seiner Uebersetzung indischer Sagen (1854) statt der syllaba anceps vor der Zäsur zwei Kürzen eintreten. — Vgl. die Neuausgabe von Winternitz. Jena 1913. S. XXIX f.

Hit. 1. 87.

„Dravatvât sarvalauhâṇâṃ nimittân mṛgapakṣinâm
bhayâl lobhâc ca mûrkhâṇâṃ saṃgataṃ darśanât satâm."

Wörtlich übersetzt: Alle Metalle vereinigen sich wegen ihrer Flüssigkeit. Das Wild und die Vögel aus Instinkt, die Toren aus Furcht und Habsucht, die Edlen aus Einsicht.

Schlegels Spruch Nr. 6:

„Das Metall eint der Masse Kraft, Tier und Vögel der gleiche Trieb, Furcht und Gier macht das Narrenvolk und sich Sehen der Guten Bund."

Weit wertvoller aber waren die Uebertragungen indischer Gedichte, die den Anhang zur „Sprache und Weisheit der Indier" bildeten. Und zwar übersetzte Fr. Schlegel 1. die Anfangspartien des Râmâyaṇa, 2. die Kosmogonie aus dem ersten Buche von Manus Dharmaśâstra, 3. Abschnitte aus der Bhagavadgîtâ und 4. die Śakuntalâ-Episode aus dem Mahâbhârata. Er hätte diese Stücke lieber im Urtext als indische Chrestomathie zusammengestellt [1]; ihm fehlten jedoch die Mittel, einen indischen Druck zu bewerkstelligen, und so begnügte er sich mit gut kommentierten Uebersetzungen. Dadurch aber kam sein Büchlein breiteren Kreisen zugute, als es sonst der Fall gewesen wäre, und so konnte der indische Same weiter ins Land gestreut werden.

Denn das war das Wichtige: diese Uebersetzungen waren glücklich gewählte Beispiele aus der Periode des klassischen Sanskrit. Sie stellten in tunlichster Reinheit den indischen Geist ins Licht. So säte Fr. Schlegel als Erster indische Geisteskörner auf deutscher Erde und rief voll Begeisterung die Gärtner auf, die kommen sollten, das Keimen der Saat zu pflegen.

Er selbst aber überließ es anderen, Früchte aus seiner Saat zu ziehen. Er ließ liegen, worum er sich so heiß gemüht. Seine Aussaat aber pflegte weiter, einmal derjenige, der so viele seiner Aussaaten fortentwickelt hatte: sein Bruder A. W. Schlegel, sodann Franz Bopp.

Der nüchterne, kritische, reproduktive Wilhelm hatte sich schon längst als trefflicher Pfleger fremder Kulturen (Shakespeare, Dante, Calderon, altdeutsche Denkmale) erwiesen. Daher war es ein Glück, daß er sich der indischen Gedankenwelt zuwandte.

1) S. u. W. VII.

Und auf der anderen Seite Franz Bopp [1]): Er war für den Orient durch den Würzburger Philosophen Windischmann und Friedrichs Indienbüchlein begeistert worden und brachte das dazu, was Wilhelm nicht besaß: selbstlose Liebe, die zum innigen Verstehen führt. Er war noch jung und trat mit Ehrfurcht und Freude an die Geistesschätze heran, die seiner in Paris warteten.

Wilhelm war schon der gewandte Elegant, eine verwöhnte Weltberühmtheit, der denn auch, obwohl er ein Jahr später als Bopp [2]) das Sanskritstudium begann, weit eher in der Welt als Indologe erglänzte als der bescheidene Jüngling. Bopp hatte schon 1816 sein „Konjugationssystem der Sanskritsprache" schreiben können, als Wilhelm noch geistig vagabundierte. Doch konnte Wilhelm seit 1818 als erster Professor des Sanskrit (in Bonn) eine ausgedehntere Pflege der Indologie beginnen. So kann man wohl beiden zugleich den Ruhm zusprechen, das Sanskritstudium in Deutschland begonnen zu haben.

Eine eingehende Betrachtung ihrer Arbeit gehört in die Geschichte der indischen Philologie. Wir verfolgen hier nur noch den Ablösungsprozeß des indischen vom deutschen Geiste und die daraus für die deutsche Literatur entstehenden Bewegungen.

Schon früher als Friedrich hatte der ältere Bruder Karl August die Blicke Wilhelms nach Indien gelenkt. Vielleicht wäre dieser, der bereits einige Jahre zwischen Himalaya und Koromandel gelebt und eingehendes „Studium des Landes, der Verfassung und des indischen Geistes" begonnen hatte, der erste deutsche Indienforscher geworden. Aber zu früh ereilte ihn 1789 der Tod in Madras [3]). Mit Karl stand Wilhelm im Briefwechsel [4]) und widmete ihm ein längeres Gedicht, das 1787 im Göttinger Musenalmanach erschien und den Titel trug: „Die Bestattung des Braminen. Eine Phantasie an meinen Bruder in Ostindien" [5]). Möglich, daß er den Stoff aus schriftlichen Berichten Karls schöpfte; möglich aber auch, und noch wahrscheinlicher, er nahm ihn aus einer der geläufigen Reisebeschreibungen. Das Ge-

1) Siehe Lefmann, Franz Bopp. 1895.

2) Ders. S. 22 ff.

3) S. u. W. XII.

4) Siehe Klettes Verzeichnis der von A. W. v. Schlegel nachgelassenen Briefsammlung, Bonn 1868. S. 3.

5) Sämtl. Werke. 1846. I. 82—86.

dicht des Zwanzigjährigen ist noch sehr unreif, zeigt deutliche Spuren des Einflusses von Schillers „Kindsmörderin“ und behandelt den indischen Stoff — das Leichenbegängnis eines Brahmanen — durchaus deutsch-sentimental.

Später sah Wilhelm dann seinen Bruder und Freund Friedrich die Pfade zum Ganges einschlagen und rief dem in Paris Weilenden nach [1]):

„Und schon dich dein Gemüte
Hinlockt mit kühnerm Triebe,
Gleich weltumfahrnen Schiffern,
Zu lauschen, wie am Ganges
Getönt voll sel'gen Klanges
Manch indisch Blumenlied,
Und Weisheit zu entziffern
Aus heiligem [2]) Sanskrit.“

Er selbst aber blieb einer eingehenden Beschäftigung mit indischer Kultur noch für lange Zeit fern.

Zunächst gefiel er sich lange, der geistvolle Reisebegleiter der Mme. v. Stael zu sein und mit ihr ein wechselndes Wanderleben in den verschiedensten Ländern Europas zu führen. Im Herbst 1804 besuchte ihn Friedrich zu Coppet und „machte ihm“, wie Minor [3]) berichtet, „den Mund nach der orientalischen Literatur wässerig“. Zwei Jahre später verlebten die Brüder den Winter 1806—07 zusammen im Schlosse Accosta bei Aubergenville, wohin sie Frau v. Stael folgten. Dorthin hatte Friedrich indische Bücher aus der Pariser Bibliothek entleihen dürfen [4]), und vermutlich ward hier weiter Wilhelms Interesse für das Sanskrit genährt. Besonders mag dann 1808 Friedrichs „Sprache und Weisheit der Indier“ auf Wilhelm eingewirkt haben.

Aber unstät wanderte er mit Frau v. Stael weiter, von einem Lande zum andern: nach Oesterreich, wo er seine berühmten „Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur“ 1808 hielt, nach der Schweiz, nach Deutschland, nach Rußland, nach Schweden, wo er 1813 den Kronprinzen auf dem Feldzuge begleitete, nach England, von wo er 1814 die vor Napo-

1) Sämtl. Werke. I. 245.

2) Schlegel noch: „aus heiliger Sanskrit.“

3) Minor, Aug. W. v. Schlegel i. d. J. 1804—1845. Zeitschr. f. d. österr. Gymn. XXXVIII. 1878. S. 590 ff. und 733 ff.

4) Briefwechsel Dorothea Schlegels (ed. Raich) I. 189.

léon geflüchtete Frau v. Stael nach Paris zurückführte. Dabei durchreiste er die verschiedensten Geistesgebiete, bekämpfte die französische Klassik, rezensierte Winkelmanns Werke, versuchte sich im Altdeutschen, untersuchte den Ursprung des Nibelungenliedes, gab seine poetischen Werke heraus, schrieb gegen Napoléon seine Schrift „Sur le système continental", stellte „Betrachtungen über die Politik der dänischen Regierung" an, ließ seine Eleganz und seinen Geist in den Pariser Salons glänzen und suchte damit vergebens Jakob Grimm und Bopp zu imponieren.

Aber über alledem war die Stetigkeit seines früheren Schaffens geschwunden. Körper und Geist hatten nicht mehr die einstige Frische, und die verhängnisvolle Anlage zu dem alten Gecken, als der er später das Gespött der Jüngeren wurde, war gelegt.

Im Jahre 1814 machte sich unser geistiger Globetrotter auch an das Indische, wofür ihm Friedrich ja den Appetit genug angereizt hatte [1]). In Paris fand er treffliche Lehrer an Langlès und Chézy und reiches Handschriftenmaterial auf der dortigen Bibliothek. Auch ließ er sich gönnerhaft gern die Früchte schmekken, die der junge Franz Bopp bereits mühsam erarbeitet hatte, und sich durch ihn das Studium erleichtern [2]). Aber ebenso wichtig war ihm damals noch die altdeutsche Philologie, über die er Rezensionen schrieb. Im Winter 1815—16 ging er nach Italien und vergaß über seiner Liebe zu Nina, der späteren Gattin des Malers Overbeck, das Sanskrit und die eifersüchtige Frau v. Stael. In Coppet beschäftigte er sich dann den Sommer 1816 mit etruskischen Altertümern.

Erst im Winter 1816 ging er an ein intensiveres Studium des Indischen und schrieb den 25. Dezember an Friedrich Tieck [3]): „Hier habe ich die Etrusker einstweilen an den Nagel gehängt und wache und träume nichts als Indisch. Ich will es während des Winters so weit bringen, daß ich nachher keiner fremden Hilfe mehr bedarf; und Chézy sagt, daß ich Riesenschritte mache." Dabei hoffte er, in Frankreich eine dauernde Heimstätte zu finden, namentlich gestützt auf den Freundeskreis der Stael. Aber diese Hoffnungen wurden durch das im Sommer 1817 erfolgende Ableben seiner Freundin zunichte.

Damit zerriß das eigentliche Band zwischen ihm und dem Auslande. Es mußte ein schmerzlicher Verlust sein. Aber Wilhelm

1) Vgl. Indische Bikliothek I. 7 f. 2) Lefmann, S. 36.
3) Dreihundert Briefe ed. Holtei. III. 91.

vergaß schnell; er war viel leichteren Geistes und Gemütes als der schwere Friedrich. Er kam nicht in die Gefahr, bedeutsame innere Konflikte durchzukämpfen, und darum war sein äußeres Schaffen unbehindert und spielend. Schließlich war ihm ja auch mal eine Abwechslung nach dem Reiseleben recht angenehm. „Du bist nun vierzehn Jahre in großen Städten herumgezogen, für Dich hat es jetzt sogar den Reiz der Neuheit, einmal einige Jahre lang als Gelehrter zu leben."

So mahnte [1]) Fr. Schlegel, und so kam es. Jener war nach Wien gegangen, wo er, wie der Spottvogel Heinrich Heine sagte [2]), „täglich Messe hörte und gebratene Hähndel aß; Herr A. W. Schlegel zog sich zurück in die Pagode des Brama": er wurde Professor des Sanskrit an der 1818 gegründeten Universität Bonn.

Für diese erste deutsche Pflanzstätte des indischen Geistes trafen vielerlei gedeihliche Momente zusammen. Einmal das Wohlwollen der preußischen Regierung, welche die Indologie durch Errichtung einer indischen Druckerei [3]) wesentlich förderte und dem Dozenten freie Hand ließ in der Gestaltung des Unterrichtes [4]). Und dann die Eigenschaften Wilhelms: seine Fähigkeit, Beherrscher der Weltliteratur zu sein, war in den Wanderjahren mit der Stael, wo er in die mannigfaltigsten Beziehungen zur ausländischen Welt kam, nur noch gesteigert. Er ging ohne die Begeisterung, die ehedem Friedrich getrieben, aber mit klarem Blick an sein Werk. Er war zwar, wie G u n d o l f sagt [5]), „eine kleine Seele mit großer Begabung und noch größerem Bestreben".

Aber große Seelen geraten weit eher in die Gefahr, ihren eigenen Seelenhauch dem von ihnen interpretierten Geiste zu verleihen. So Herder, so der junge Fr. Schlegel. Das Schwerste vielleicht, was große Philosophen leisten müssen, ist eben das Zurückdrängen der eigenen Seele. Für Wilhelm hatte das keine Schwierigkeiten. Er versteckte sich längst in eitlem äußeren Aufputz und verlor sich vor starkem fremden Geiste. So konnte er Shakespeare ohne fremden Anhauch reinlichst reproduzieren, und ebenso waren die indischen Werke als solche einer reinen Pflege bei ihm sicher.

1) Vgl. Walzel, S. 604.

2) Romantische Schule (Heines sämtl. Werke, ed. Walzel. VII. 40).

3) Ind. Bibl. I. Vorrede S. XIV.

4) Vgl. Leitzmann, S. 102.

5) Romantiker-Briefe ed. Gundolf. Diederichs, Jena 1907. Einführung S. IX.

Für Shakespeare war stark vorgearbeitet [1]). Aber für das Indische war noch alles zu tun. Sollte es selbständig kultiviert werden, so mußte man methodisch vorgehen. Um den Gehalt zu erschließen, mußte Stoff und Form genau verstanden sein. Auf das Verständnis von Stoff und Form hatte sich daher in erster Linie Wilhelms Interesse zu richten.

Und so stellte er in seinem Aufsatze „Ueber den gegenwärtigen Zustand der indischen Philologie“ [2]) die Forderungen für ein gedeihliches Sanskritstudium auf: nämlich eine planmäßige Bearbeitung und Herausgabe der indischen Werke. Nicht nur was gefällt, sondern in erster Linie, was zum Verständnis der alten indischen Welt, „des erzväterlichen Zeitraumes“ nötig ist. Dabei wird nachdrücklich auf die Veden verwiesen (Ind. Bibl. I. 24). Ferner Textkritik nach abendländischer Methode. „Soll das Studium der indischen Literatur gedeihen, so müssen durchaus die Grundsätze der klassischen Philologie, und zwar mit der wissenschaftlichsten Schärfe angewandt werden“ (I. 22). Doch Schlegel verfällt nicht der einseitigen Richtung, welche später Graßmann einschlug, der die indischen Kommentatoren ganz beiseite setzte. „Wir müssen die schriftlichen Denkmale Indiens zugleich als Brahmanen und als europäische Kritiker verstehen lernen“ (I. 22).

Diese Forderungen suchte er selbst zu verwirklichen. Erstens: durch Herausgabe einer Zeitschrift, der Indischen Bibliothek, welche handeln sollte vom modernen Indien, von indischer Kunst, von den Beziehungen Indiens zu fremden Ländern, von den Zeugnissen der Griechen, Römer und Byzantiner über Indien, von indischer Literatur und von der Sprachgeschichte [3]). Zweitens: durch Herausgabe von Texten (Râmâyaṇa, Hitopadeśa u. a.). Drittens: durch Einführung der Studierenden in die Indologie [4]).

---

1) Vgl. bes. Shakespeare und der deutsche Geist von Fr. Gundolf. 1911. S. 353 ff.

2) Erschienen zuerst im zweiten Heft des Jahrbuchs der preuß. Rhein-Universität, wurde zweimal ins Französische übertragen und eröffnete auch die Aufsätze der Ind. Bibl. I. 1 ff.

3) Ind. Bibl. Vorrede.

4) Im S.-S. 1819 kündigte Schlegel eine „Allgemeine Uebersicht der indischen Altertümer und Literatur“ als Vorlesung an. Im S.-S. 1822 zum ersten Male „Anfangsgründe des Sanskrit“, wozu sich drei Schüler, darunter Lassen, einfanden. Siehe Bonner Vorlesungsverzeichnisse und Briefwechsel

Als Lehrer erleichterte er aber dem Anfänger keineswegs den Zugang zum Sanskrit; denn er wollte von vornherein die abschrekken, welche es als „flüchtige Liebhaberei treiben" wollten, „wie man etwa indianische Vogelnester auch einmal zu schmecken begierig ist" [1]). Aber dem ernstlich Strebenden half er mit besten Kräften und förderte ihn positiv, wenn er auch freilich seinen eigenen Vorteil dabei nicht vergaß [2]).

So vollzog Wilhelm mit großer Energie völlig die Loslösung des indischen vom deutschen Geiste, mit der sein Bruder begonnen.

Wir betrachten nun weiter die Wirkungen von Wilhelms Beschäftigung mit dem Indischen auf die deutsche Literatur.

Friedrich begrüßte mit selbstloser Freude des Bruders Beginnen. Am 16. September 1820 schrieb er an Wilhelm [3]): „Ich kann Dir übrigens gar nicht mit Worten sagen, wie sehr mich . . . Deine neue herrliche indische Tätigkeit erfreut und gestärkt . . . Durch die indische Bibliothek hast Du mir eine unsägliche Freude gemacht, und ich habe mich wiederholt so recht satt daran gelesen, und finde alles ganz herrlich und klar heiter zu trinken, so Poesie als Verse." Ja seine frühere Neigung zu Indien möchte sich nach zwölf Jahren wieder einmal betätigen: „Was mich betrifft, so würde ich, etwas besser mit Hilfsmitteln versehen, am liebsten noch eine Arbeit über die indische Philosophie unternehmen, wenigstens den Entwicklungsgang der ursprünglichen Systeme im Allgemeinen auszufinden trachten." Aber es bleibt ein frommer Wunsch, denn nach drei Jahren schreibt er dem Bruder [4]): „Unglaublich haben mich Deine indischen Arbeiten gefreut, so daß für mich immer ein wahrer Festtag war, wenn ein Heft davon angekommen . . . Du hast mich früher einmal aufgefordert zum Mitarbeiten. Allmählich gelangen wohl einige von den neueren Sanskrit-Hilfsmitteln nach und nach auch zu uns, aber nun ist mir wieder die Zeit durch die eigenen Arbeiten sehr beschränkt."

Wilhelm war über des Bruders Ablehnung sehr verdrossen. Die gemeinsame Richtung, welche die beiden einst zu Geistesdioskuren verbündet, war längst dahin. Jeder ging seine Bahnen.

---

zwischen Schlegel und Lassen. (ed. W. Kirfel, 1914; Brief Schlegels vom 28. Nov. 1825 daselbst.)

1) Ind. Bibl. I. 340. — Leitzmann, S. 27 und 61.

2) Das beweist deutlich der erwähnte Briefwechsel mit Lassen.

3) Walzel, S. 634.

4) Walzel, S. 639.

Aber Wilhelm wäre in dieselbe katholisch-mystische Richtung wie Friedrich (freilich ohne dessen inneren Kampf) verfallen, hätte ihn nicht die Stael davor bewahrt. So hatte er ganz gewiß nicht das Recht, gegen Friedrich den Stein des Vorwurfs zu erheben.

Im Vergleiche mit Friedrich, der wie ein König zum Bauen angeregt hatte, war er doch nur ein Kärrner, dem der König zu tun gegeben. Ein groß Teil seiner Leistungen schrieb sich davon her, daß er aus der Ideenfülle Friedrichs schöpfte und verarbeitete, was ihm der Bruder gewährte.

Trotzdem sollte Friedrich die schmerzliche Erfahrung nicht erspart bleiben, daß im praktischen Leben und für den gemeinen Menschen der Ausführer und Arbeiter mehr gilt als der Anreger und Befruchter. Friedrichs Tragik und Größe war ja eben, daß er nur Anreger, nicht Ausführer sein konnte. Es ist zum mindesten taktlos, einem Menschen seine innere Tragik zum Vorwurf zu machen. Und es war um so taktloser und schlechter, wenn das der eigene Bruder Wilhelm, der Friedrich so viel verdankte, tat und nun in dem bösen Absagebrief vom 28. März 1828 schrieb [1]): „Sei unbesorgt wegen meiner indischen Arbeiten . . . Wie konntest Du glauben, Deine Aeußerungen darüber würden mir schmeichelhaft sein? Jene Arbeiten haben auf Dich nicht gewirkt, was sie hätten wirken sollen: die Rückkehr zu den geöffneten und zugänglich gemachten Quellen. Ich habe bereitwillig Deine frühzeitigen Bemühungen anerkannt: aber kennst Du den heutigen Stand der Wissenschaft? . . . .“

Dieses Vorgehen Wilhelms ist ein weiterer kennzeichnender Strich zu seinen Ungunsten in dem Bilde, das wir von dem endgültigen Bruche der beiden Brüder miteinander haben.

Auf seine wertvollen Leistungen als Sanskritist war Wilhelm selbst nicht wenig stolz, und wenn er das Lob Friedrichs zurückwies, so spendete er sich doch selbst Weihrauch. Wovon sein Sonett zeugt [2]):

„Kosmopolit der Kunst und Poesie,
Verkündigt' ich in allen Formen sie.
Shakespeare, der Genius der Briten, fand
Durch mich in Deutschland noch ein Vaterland.
Im neuen Indien tront Britannia stark;
Im alten such ich alter Weisheit Mark.

1) Walzel, S. 657. 2) Sämtl. Werke, Bd. 4, 1.

Des Ramas Taten zog ich an das Licht,
Wovon Valmiki so erhaben spricht.
Drum siegl' ich mit des Helden Siegelring,
Den ich zum Lohn für mein Bemühn empfing."

Mit Recht durfte er auf die textkritischen Ausgaben der Bhagavadgîtâ (1823), des Hitopadeśa (1829—31), und des Anfanges vom Râmâyaṇa (1846) stolz sein. Für die letzten beiden Arbeiten fand er in Lassen einen treuen Helfer. Auch seine indische Bibliothek förderte in den Jahren 1820—30 wertvolle Aufsätze ans Licht [1]), Rezensionen (wie über Bopps „Nalus"), Uebersetzungen (wie die „Herabkunft der Göttin Ganga") und wissenschaftliche Nachrichten. Daneben veröffentlichte er noch u. a. einen popularisierenden Beitrag zum Berliner Kalender 1829—31 „Indien in seinen Hauptbeziehungen bis auf die neueste Zeit" und schrieb 1834 in den Transactions of the royal Society of litterature „De l'origine des Hindous".

Aber weit minder gelang ihm die Verdeutschung indischer Geisteswerke.

Wie gewaltig die Ausdrucksmittel der deutschen Sprache gewachsen waren, zeigte ihre grandiose Aneignungsfähigkeit fremder Literaturen. Für die Antike, die romanische und außerdeutsch-germanische Kulturwelt hatten Jahrhunderte zu deren Aufnahme in die deutsche Sprache vorgearbeitet. Die indische Geisteswelt aber war etwas unerhört Neues. Für sie war nur das an Aufnahmemitteln vorhanden, was die deutsche Sprache schon für die anderen bereit hielt. Diese Mittel genügten für einen so völlig neuen Lebenskomplex wie den indischen nicht. Es mußte daher um neue Ausdrucksmöglichkeiten gerungen werden. Das war und ist das Bestreben aller Sanskritisten, wofern sie auf die Verdeutschung indischen Geistes Wert legen.

Da war das Bestreben der Boppschen Schule und ebenso das W. Schlegels. Aber hier gerade zeigt sich Wilhelms ganze schöpferische Unfähigkeit. Er konnte nur reproduzieren, nur mit dem arbeiten, was andere vorher errungen. Daher konnte er wohl indischen Geist, so wie er ihm gegeben war, nämlich in der indischen Sprache selbst, reproduktiv kultivieren (durch Textausgaben usw.). Aber ihn einzudeutschen, das vermochte er nicht.

1) Darunter W. v. Humboldts Abhandlung „über die in der Sanskritsprache durch die Suffixe tvâ und ya gebildeten Verbalformen".

Darum blieb seine Uebersetzung des Hitopadeśa, die tropfenweise in der Indischen Bibliothek und im Rheinischen Odeon (1836) erschien [1]), schon in der zweiten Schachtelerzählung des ersten Buches stecken.

Aus der Spruchfülle des Bhartṛhari fand er nur die Kraft, vier Sprüche zu verdeutschen, die, allerdings glücklich gewählt, eine gute Wiedergabe ermöglichten [2]).

Die einzige größere vollständige Uebersetzung war die im ersten Buche des Râmâyaṇa mitgeteilte Sage von der Herabkunft der Göttin Ganga.

Hier sehen wir deutlich, wie Schlegel die Fähigkeit versagt war, die spezifisch indischen Eigentümlichkeiten wiederzugeben. Er ruft die bei den griechischen Uebersetzungen gebrauchten Ausdrucksmittel zu Hilfe.

So übersetzt er z. B.: sahasrâṇi (Ram. I. 39. 18) mit „Myriaden" (Zeile 18 der Schlegelschen Uebersetzung); spricht (Z. 79) von des „Erebus Schlangen", obwohl an dieser Stelle (Ram. I. 40. 12) nur Râkṣasen, die er mit „dämonische Riesen" übersetzt, und gar keine Schlangen (auch nicht in den Lesarten) erwähnt werden. Weiter macht er die Asuren (Ram. 1. 40. 20) zu „Titanen" (Z. 104) und bringt das Ganze in Hexameter, auf deren Reinheit von Trochäen er besonders stolz ist (Ind. Bibl. I. 40 ff.). Er hat, wie er sagt, dabei die Absicht, der vergleichenden Mythologie zu Hilfe zu kommen (Ind. Bibl. I. 31). Aber dadurch verwischt er gerade die charakteristischen Unterschiede der einzelnen Mythuslehren. Die Geschichte von der Herabkunft der Göttin beginnt so:

Ram. I. 39.

„Ayodhyâdhipatir vîraḥ pûrvam âsîn narâdhipaḥ
Sagaro nâma dharmâtmâ prajâkâmaḥ sa câprajâḥ."

Wörtlich übersetzt:

„Einstmals lebte ein machtvoller Gebieter von Ayodhyâ,
ein Fürst mit Namen Sagara, von treuer Pflichterfüllung,
der sich Nachkommenschaft wünschte, aber kinderlos war."

1) Vgl. sämtl. Werke III. die Bemerkung im Inhaltsverzeichnis u. S. 61 ff.

2) Dem Spruche „Lebensrichtungen" liegt aus Bhartṛharis Śṛṅgâraśatakam Spruch Nr. 99 zugrunde. Dem Epigramm Nr. 1 Bhart. Śṛṅg. 31 (dabei das Reimspiel pâpahâriṇi vâriṇi: manohâriṇi vâriṇi von Schlegel glücklich nachgeahmt). Dem Epigramm Nr. 2 Bhart. Śṛṅg. 14 und dem Spruche „Der nächtliche Besuch" Bhart. Śṛṅg. 22. — (Vgl. die Ausgabe von Bohlen, Berlin 1833, der auch eine vollständige Uebersetzung gab: Die Sprüche des Bhartriharis a. d. Sanskrit metrisch übertragen von P. v. Bohlen. Hamburg 1835.)

Man höre nun wie Schlegel homerisiert:

„Vormals herrscht' in Ayodhya ein Fürst preiswürdigen Namens, Sagaras; diesem Gerechten verlieh nicht Kinder des Ehbetts Doppelter Bund; sehnsüchtig begehret' er, Kinder zu schauen."

Oder Ram. ebd.:

„ekâ janayitâ tâta putram vaṃśakaram tava",

d. h.: „die eine, Freund, wird Dir einen Sohn als Stammhalter gebären."

Schlegel:

„Einen Erzeugten gebiert, Stammhalter zu sein des Geschlechtes, Eine Dir."

So kommt Schlegel völlig in Vossisch-Homerische Atmosphäre. Wörtliche Uebersetzung weist er zurück wegen der indischen Wortfülle (Ind. Bibl. I. 32). Aber damit wird, wie wir schon bei Herder sahen, etwas der indischen Sprache Wesentliches unterdrückt, und die in das griechische Metrum eingezwängten Worte wirken recht unindisch, wie diese Beispiele, die sich noch beliebig vermehren ließen, zeigen. Da waren schon die Uebersetzungen des Bruders erheblich besser gewesen, und wenn Heinrich Heine auch dessen Leistungen etwas überschätzt, so konnte er doch mit Fug sagen [1]): „Durch sein tiefes Anschauungsvermögen erkannte er (Friedrich) ganz die Bedeutung der epischen Versart der Indier, der Śloka, die so breit dahinflutet wie der Ganges, der heilig klare Fluß. Wie kleinlich zeigte sich dagegen Herr A. W. Schlegel, welcher einige Fragmente aus dem Sanskrit in Hexametern übersetzte, ... und so manches metrische Kunststückchen der Alexandriner nachgeschnitzelt hat."

Es zeigt sich uns also: die Versuche Wilhelms, deutsche Ausdrucksmöglichkeiten für den indischen Geist zu schaffen, schlugen im ganzen fehl. Kann man gegen ihn auch keinen Tadel wegen seines Mangels an Kraft erheben, so muß man ihm doch seine Unduldsamkeit bei den Versuchen anderer vorwerfen, und zwar bei den Versuchen der Boppschen Schule.

Zu Bopp stand Schlegel längst im wissenschaftlichen Gegensatze und bekämpfte dessen grammatische Auffassung heftig. Dies in so gehässiger Weise [2]), daß Wilhelm v. Humboldt, der Bopps

1) Sämtl. Werke (Walzel) VII, 67.

2) Vgl. die Epigramme „Grammatischer Unterschied" und „An einen Sanskritisten". Sämtl. Werke II, 234.

Schüler im Sanskrit war und mit Schlegel in wissenschaftlichem Briefverkehr stand, sich veranlaßt fühlte, Schlegel mit einer ernsten Rüge zurückzuweisen, und ihm, wie Delbrück[1]) sagt, den Kopf zu waschen.

Bopp behandelte von vornherein Indien als selbständigen Geistesbezirk. Seiner intuitiven Begabung war es tiefstes Bedürfnis, sich ganz in diejenige Welt einzuleben, zu welcher durch die fremde Sprache die Zugänge sich erschlossen. Und wenn er mit seinen Uebersetzungen Indien in Deutschland einführen wollte, so war es ihm nur um Indien zu tun, um nichts anderes.

Betrachten wir nun einmal die Uebersetzungen! Zunächst die wörtlichen. Wie ungefüge stehen da die Worte nebeneinander, aber wie saft- und kraftvoll, der indischen Vegetation gleichend, wirkt das Ganze! So wenn Bopp aus dem Mâhâbharata die Erzählung von der Flucht der Pâṇḍusöhne übersetzt. Da heißt es vom Helden Bhîmasena, der seine Mutter Kuntî durch den Wald trägt[2]): „Umgerissener rankender Pflanzen und Bäume voll, machte er den Weg, der Starke. Aufgewachsenen, blühenden, mit Früchten versehenen Bäumen ähnliche Stauden, an seinem Wege entsprossene, beschädigend, ging er; er, wie ein erzürnter, ergrimmter, im Walde große Bäume brechender, starker, sechzigjähriger Elefanten-König, dem an drei Stellen Saft entfließt .... Und mit Beschwerde trug er die Mutter, die sehr zarte, die ruhmvolle auf dem Rücken, an Ufern und unebenen Stellen. Und er kam zu einer Waldgegend, die an Wurzeln, Früchten und Wasser arm, durch furchtbare Vögel und Wild schrecklich, am Abende ... Eine schreckliche Dämmerung entstand, grauenvoll für Wild und Vögel; finster waren alle Weltgegenden bei unzeitlichen Winden. Vor gefallenem Laub und Früchten, .. vor vielen Sträuchen, Stauden und Bäumen, vor mannigfaltigen, meistens gebrochenen, gebogenen, überhäuften Bäumen und von Müdigkeit und Durst geplagt, konnten sie, die Abkömmlinge Kurus, nicht gehen damals, und wegen des vermehrten Schlafes. Sie traten ein sämtlich in einen unfreundlichen, großen Wald."

Gewiß, Bopps Uebersetzung ist grobkörnig; aber pulsiert in ihr nicht ganz anders das indische Leben als in der matten Verdeutschung A. W. Schlegels? Die Wortstellung ist freilich im Deut-

1) Siehe Delbrücks Einleitung zum Briefwechsel zwischen W. v. Humboldt und A. W. Schlegel (ed. Leitzmann) S. XVII.

2) Ardschunas Reise zu Indras Himmel usw. von Franz Bopp, Berlin 1824. Sanskrittext S. 28, 29. Uebersetzung S. 101.

schen nicht üblich, aber sie ist möglich und erleichtert die Wiedergabe der indischen Ueppigkeit. Für die metrischen Uebersetzungen verwandte Bopp den Śloka, dessen für die deutsche Sprache bestehende Schwächen nicht zu beseitigen waren. Aber immerhin war der Śloka weitaus geeigneter als Schlegels Hexameter. Er war umfangreicher, er konnte leichter die Wortfülle fassen, und er war indisch. Auch hier ein Beispiel. Den Empfang Arjunas in dem mit aller orientalischen Pracht geschilderten Götterhimmel Indras gibt Bopp so wieder [1]):

„. . . der Kuntî Sohn (Arjuna)
Sah den Erzeuger dann vor sich, den Gottfürsten Śatakratus (i. e. Indra)
Mit einem gelben Sonnenschirme, dess Stab von Gold und voller Pracht,
Atmend himmlischen Duft, welchen ein Fächer zu ihm wehete . . .
Mit den Armen umfing diesen der Gott, starken, gewölbeten,
Faßte ihn bei der Hand freundlich, setzte ihn zu sich auf den Tron,
Den hehren Śakra-Tron dorten, welchem Dewarṣis huldigen;
Und auf das Haupt hierauf küßt ihn der Gottfürst, der den Feind erschlägt,
Drückte an seine Brust zärtlich ihn, der in Demut war gebeugt,
Nun erhoben zum Tron Indras, des Gotts mit tausend Augen dort . .
Langsam streichelte ihm Indras die langen Arme voller Glanz,
Die zum Himmel den Pfeil senden, die zwei goldenen Säulen gleich . .
Freundlich lächelnd ihn anblickend, den Sohn Kuntis, der ihm genaht;
Vor Lust die Augen weit öffnend, konnt er niemals sich sättigen.
Beide auf einem Tron sitzend, überstrahleten den Palast,
Als leuchteten vereint Sonne und Vollmond durch den Himmelsraum."

Diese Verse sind außerordentlich holperig; die Worte muß man zusammensuchen, um die Satzkonstruktion zu verstehen. Aber wer sich nur einmal die Mühe gibt, Sinn und Inhalt der Verse zu fassen, wie lebt dem hier die ganze indische Welt auf! Wie wird da alles lebendig, wie dringt da so ganz anders indische Wirklichkeit unmittelbar an uns heran, als in den glatten Schlegelschen Versen! Bopp war ganz gewiß kein Dichter, aber seine Uebersetzung zeigt, wie echter Inhalt mit wenig Kunst sich selber vorträgt.

1) Siehe S. 5 der Uebersetzung.

Und das ist's: wo Schlegel auf äußere Eleganz sieht, schaut Bopp auf innere Echtheit. Darum sind seine Uebersetzungen wertvoller; und um so arroganter finden wir es, wenn Schlegel sich berechtigt glaubte, Bopp mit geistreichelnden Epigrammen zu verspotten.

Im Jahre 1832 ließ er in dem von Wendt herausgegebenen Musenalmanache allerlei Verslein erscheinen gegen alle die, so sich seiner Sanskritdiktatur nicht widerspruchslos beugten. Nicht nur die Boppsche Schule stand zu ihm im Gegensatz. Auch an der Universität Bonn hatte er sich, besonders unter den naturwissenschaftlichen Kollegen [1]), durch seinen Charakter Gegner erworben. Man bemühte sich, ihm die Arbeit für die Indologie zu erschweren, und wandte allerlei Schikanen dazu an. So suchte man ihn dadurch zu ärgern, daß man die Promotion seines Schülers Lassen beschleunigen und verderben wollte. Lassen schreibt selbst darüber seinem Lehrer, der 1827 in Berlin Vorlesungen hielt, aus Bonn [2]): „Die Fakultät dringt nämlich sehr auf eine baldige Beendigung. Eigentlich, glaube ich, steckt der Dämon von der Maargasse [3]) trotz aller mir bewiesenen Freundlichkeit hinter der großen Eile. Wie mich Ihre Freunde versichert haben, hat es die kleinen Geister sehr geschmerzt, daß Sie erstens mit so großen Ehrenbezeugungen in Berlin aufgenommen worden sind, und zweitens, daß Sie den hiesigen Autoritäten von Ihrer verzögerten Zurückkunft nichts gemeldet haben. Um Ihnen, wie sie vermeinten, eine Schikane anzutun, sollen sie daher vorgehabt haben, mich durch einen Brief im Namen der Fakultät an eine schleunige Erscheinung zu erinnern." Gegen solche Gegner schrieb Schlegel das von Bökking [4]) veröffentlichte Epigramm „Die Abneigung vor den asiatischen Sprachen", das erst im Nachlasse herauskam.

Aber sein Haupthaß richtete sich gegen Bopp und dessen Schüler, und er sucht diesen Haß auch in Lassen zu erregen. „Es ist notwendig, dem Bopp und Rückert etwas entgegenzusetzen", schreibt er ihm [5]). Und ein anderes Mal [6]): „Nehmen Sie sich doch ja der Kritik an und gesegnen Sie der Boppischen Schule das Bad."

---

1) Vgl. Minor a. a. O. S. 734. 2) Kirfel, S. 196.

3) Dieser „Dämon von der Maargasse" scheint, wie mir Kirfel freundlich mitteilte, der Professor für klassische Philologie in Bonn, K. F. Heinrich, gewesen zu sein.

4) Sämtl. Werke II. 233. 5) Kirfel, S. 211.

6) Kirfel, S. 219.

Er selbst aber griff Bopps Uebersetzungen in Epigrammen wie dem folgenden an: „Nach dem Indischen des Ślâghanîya“ [1]):

„Im großen Heldenlied Vyâsas [2]) wortzerreißende Barbarei
Wie haarsträubend sie Bopp einführt, lesen wohl die Vampire gern.“

In einem andern [3]) spricht er höhnisch von Bopps „Sanskritpoesiemetriknachahmungen“, mit denen dieser in „wortschwallphrasendurchschlängeltmonostrophischen Oden die Weilandheiligenrömischenreichsdeutschernationperioden“ überflügele.

Diese Epigramme, die im Verein mit anderen mehr oder minder schwächlichen Xenien von Schlegel in die Welt geschickt wurden, riefen Aergernis hervor. Lassen berichtete davon an Schlegel, worauf der ihm antwortete [4]): „Daß die Epigramme so viel Lärm machen, ist ja unvergleichlich: ich wäre trostlos, wenn es anders wäre; der Buchhändler wird dabei seine Rechnung finden. Der Grimm meiner guten Mitbürger und Amtsgenossen wird wohl schon ziemlich verdampft sein, bis ich zurückkomme.“ Und nun wie bezeichnend! Während einst die Xeniendichter nach ihrem Angriffe beabsichtigten, nun vor allem um so Besseres zu leisten als die Gegner, denkt er an deren Versöhnung durch ein Appellieren an den Magen. Er fährt fort: „Ein paar gutbesetzte Mittagstafeln oder ein zahlreicher Abendzirkel werden das übrige ins gleiche bringen.“

Aber es zeigte sich, daß die Epigramme kein Xeniengewitter waren, das die Luft reinigte. Sie brachten Beunruhigung hervor, aber wirkten in keiner Weise fruchtbar, und Friedrich Rückert schrieb über sie derb an Bopp [5]): „Was sagen Sie zu der albernen Anmaßung des aufgeblasenen, ausgestopften alten Zierbengels von Bonn, der durchaus das geistige indische Monopol in Deutschland treiben will? Sie werden ohne Zweifel über den etymologischen Witz, womit er Sie abtut, im heurigen Musenalmanach gelacht haben und können das.“

1) Dieses und die übrigen Epigramme zuerst gedruckt im Musenalmanach für das Jahr 1832. Herausgeg. von A. Wendt. Leipzig. S. 321 f. — Sämtl. Werke II. 234. — „ślâghanîya“ bedeutet „der zu Rühmende, der Ehrenwerte“ und soll wohl ein ironischer Lobname für Bopp sein.

2) Das Mahâbhârata ist gemeint, das dem Vyâsa zugeschrieben wird.

3) In dem Epigramm „Des vers un peu plus long que les Alexandrines“. Sämtl. Werke II. 235.

4) Kirfel, S. 212.

5) Lefmann, S. 222 des zweiten Teiles.

Aus der von Schlegel so gehaßten Schule ging eben jener Friedrich Rückert hervor, der durch seine Werke die beste Antwort auf die unberechtigten Angriffe gab.

Damit haben wir das Ende unserer Betrachtungen erreicht. Wir folgten dem Werdegang, wie der indische Geist seit Herder in Deutschland eindrang, wie er sich dabei in eine deutsch-literarische Bewegung wandelte, die schließlich mit indischem Wesen nur noch sehr wenig gemein hatte. Wir sahen, wie dann durch Friedrich Schlegel der Grund gelegt wurde zu einem Selbständigwerden des indischen Geistes in Deutschland, und wie durch A. W. Schlegel und Bopp die Verselbständigung ausgeführt wurde.

Der lenzhafte Optimismus der Frühromantik konnte die Herbstluft des indischen Pessimismus nicht vertragen. Erst als die Romantik selbst herbstlich wurde, als die fröhliche Lebensbejahung sich in Weltschmerz wandelte, als die auch außerhalb romantischer Bezirke keimende Lebensverneinung immer stärker wurde, da konnte die indische Weltanschauung wirklichen Anklang finden: in dem Deutschorientalen Heinrich Heine und in Arthur Schopenhauer.

Für die Frühromantik aber war das Ganze eine segensreiche Geschichte von Hoffnung und Enttäuschung.

LEBENSLAUF.

Ich, Paul Theodor Hoffmann, Sohn des Apothekenbesitzers Otto Hoffmann und seiner † Ehefrau Margarethe, geb. Illing, evang. Konf., wurde geboren am 26. Januar 1891 zu Putlitz (Kreis Westpriegnitz). In Dresden aufgewachsen, besuchte ich zunächst das dortige Annenrealgymnasium, später die Gymnasien zu Stendal und Salzwedel. Das letztgenannte verließ ich Ostern 1910 mit dem Zeugnis der Reife. Seitdem studierte ich an den Universitäten München, Grenoble, Berlin und Tübingen: zuerst vornehmlich klassische, romanische und slavische Philologie, später hauptsächlich Germanistik, indische Philologie und Philosophie.